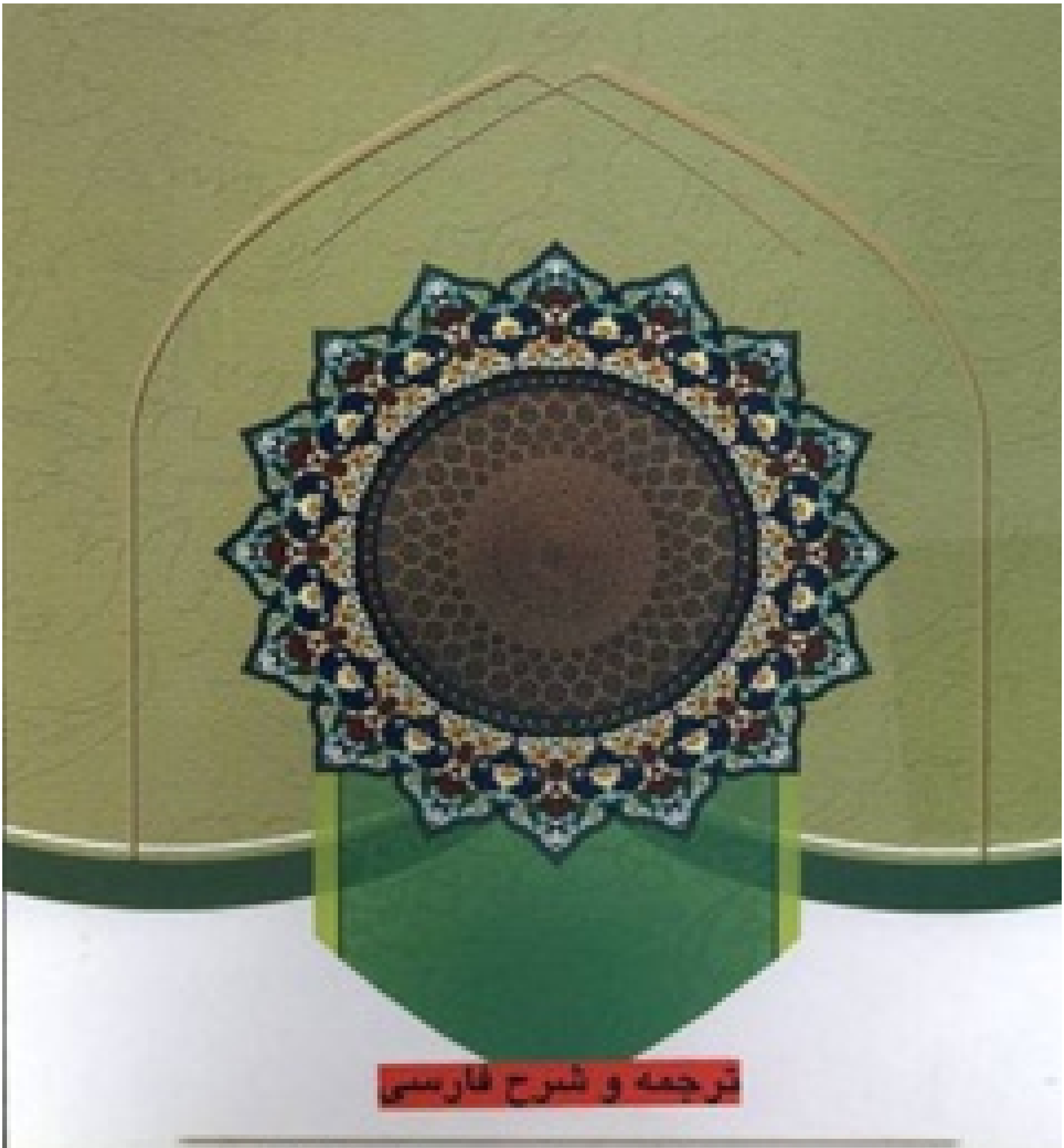


ترجمه و شرح فارسی

الموجز فی اصول الفقه

تألیف: آیت الله جعفر سبحانی

ترجمه و شرح: علی عدالت

جلد اول

بسم الله الرحمن الرحیم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی اصول‌الفقه

نویسنده:

جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

نصایح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی اصول‌الفقه

مشخصات کتاب

سرشناسه : عدالت، علی مترجم و شارح.

عنوان قراردادی : الموجز فی اصول‌الفقه. شرح

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه و شرح فارسی الموجز فی اصول‌الفقه/تالیف جعفر سبحانی ؛ ترجمه و شرح علی عدالت.

مشخصات نشر : قم: نصایح، ۱۳۸۵

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۲۸۰۰۰ریال: ج.۱: ۹۶۴۵۳۲۰۲۲۴

یادداشت : کتاب حاضر شرحی است بر کتاب "الموجز فی اصول‌الفقه " جعفر سبحانی تبریزی

موضوع : سبحانی‌تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸- .الموجز فی اصول‌الفقه-- نقد و تفسیر.

موضوع : اصول فقه-- شیعه.

شناسه افزوده : سبحانی‌تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸- .الموجز فی اصول‌الفقه.شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/س ۲م۸۰۴۲۲۶۶ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۵-۲۱۳۷۱

[مقدمه شارح]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ و صلی اللّه علی محمد و آله الطاهرین آشنایی بنده با کتاب الموجز فی اصول الفقه اثر ارزشمند دانشمند محترم حضرت آیت اللّه سبحانی دامت برکاته زمانی بود که در حوزه علمیه خواهران الزهراء شیراز پیشنهاد تدریس آن را که بعنوان متن درسی اصول فقه برای سال چهارم تعیین شده بود را به اینجانب دادند.

پس از یک بررسی اجمالی آن را قابل توجه و تعمق بیشتر یافته و با مقایسه آن با متون اصولی دیگر در این مقطع همچون اصول الاستنباط- اصول الفقه مظفر- الحلقهٔ الاولی شهید صدر، به این نتیجه رسیدم که کتاب مزبور دارای مرجحاتی است که بر اساتید فن مخفی نیست.

گویایی مطالب با بیانی کاملا- واضح و روشن- دوری از تطویل در کلام و عدم ذکر مطالبی که موجب تشویش ذهن مبتدی می‌گردد- حل بسیاری از مسائل غامض در علم اصول بصورتی کاملا بدیع و تازه و ... از جمله ویژگی‌های این کتاب است.

آنچه در پیش روی دارید بعنوان ترجمه و شرح فارسی است که برای این کتاب تهیه شده است و البته سعی برآن بوده که در شرح مباحث، فقط به مقدار نیاز اکتفا شود و از ذکر مطالب اضافی خودداری گردد. امید آنکه مورد رضایت خداوند قرار گرفته و دانش‌پژوهان را در فهم مطالب یاری رساند.

اینجانب این مجموعه را که حاصل تجربه بیش از ۲۵ بار تدریس این کتاب است را به محضر همه علاقه‌مندان تقدیم کرده و ثواب آن را به همه اساتید بزرگی که از محضر مبارکشان استفاده کرده‌ام اهداء می‌نمایم.

ذکر این نکته نیز لازم است که نوعا کمتر اثری یافت می‌شود که بی‌عیب و اشکال باشد. ان‌شاءالله اساتید ارجمند با ارشادات خود، مرا در رفع نقائص احتمالی یاری می‌فرمایند.

انه ولی النعم

حوزه علمیه منصوریه شیراز

علی عدالت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷

[فهرست اجمالی]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ و صلی اللّه علی محمد و آله الطاهرین.

حضرت آیت اللّه سبحانی مؤلف محترم کتاب الموجز فی اصول الفقه، کتاب خود را براساس یک مقدمه و ۸ مقصد تنظیم نموده‌اند که مقدمه کتاب ایشان مشتمل بر ۱۲ امر است. و فهرست اجمالی مقاصد کتاب عبارتند از:

مقصد اول: بحث در اوامر که دارای ۹ فصل است.

مقصد دوم: بحث در نواهی که دارای ۹ فصل است.

مقصد سوم: بحث در مفاهیم که مشتمل بر ۵ امر و ۳ فصل است.

مقصد چهارم: بحث عموم و خصوص که دارای ۸ فصل است.

مقصد پنجم: بحث مطلق و مقید و مجمل و مبین که دارای ۶ فصل است.

مقصد ششم: بحث حجتها و امارات که در ۳ مقام خواهد بود.

مقصد هفتم: بحث پیرامون اصول عملیه که دارای ۴ فصل است.

و مقصد هشتم: بحث پیرامون تعارض ادله است که در ۴ امر و ۲ فصل مطرح شده است.

ولی قبل از ورود به مباحث اصلی کتاب اموری را به عنوان مقدمه ذکر فرموده‌اند.

(۱) (۱)-

المقدمهٔ

اشاره

در مقدمه این کتاب از ۱۲ امر بحث شده است که آنها عبارتند از:

۱- تعریف علم اصول و بررسی موضوع و فایده آن.

۲- تقسیم مباحث اصول به مباحث لفظیه و عقلیه.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸

۳- بحث در مورد حقیقت وضع و اقسام چهارگانه آن و توضیح وضع شخصی و نوعی.

۴- بحث در مورد دلالت و تقسیم آن به تصوری و تصدیقی.

۵- بحث پیرامون حقیقت و مجاز.

۶- بررسی علامتهای حقیقت و مجاز.

۷- بحث پیرامون اصول لفظیه.

۸- بحث در مورد اشتراک و ترادف و امکان و وقوع آنها.

۹- بحث پیرامون استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا.

۱۰- بحث در مورد حقیقت شرعیه و متشرعه و ثمره آن.

۱۱- بحث در مورد اینکه آیا اسماء عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعم؟

۱۲- بحث پیرامون مشتق و حقیقت آن.

که توضیح مفصل هریک از این امور دوازده‌گانه در جای خود خواهد آمد.

الامر الاول: تعریف علم الاصول و موضوعه و غایته

اشاره

(۱) (۱)- از قدیم در میان علمای هر علم، متداول و مرسوم بوده و هست که در آغاز و دالان ورودی هر علم یک تصویر اجمالی از مطالب آن علم را در اختیار دانشجوی آن علم قرار می‌داده‌اند تا طالب اولا- با آگاهی وارد آن مباحث شود و ثانیا ارزش آن را درک کند.

در این راستا ۳ امر که از اهمیت و ویژگی مهمتری برخوردارند عبارتند از: ۱- تعریف علم مورد نظر ۲- بیان موضوع آن و اینکه ما در این علم از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹

چه مسائل و مطالبی بحث خواهیم کرد ۳- فایده آن و اینکه این علم به چه کار می‌آید و اساسا چه مشکلی از مشکلات بشر را جوابگو خواهد بود.

لذا مؤلف محترم کتاب الموجز نیز در امر اول از مقدمه کتابشان به این ۳ امر پرداخته‌اند.

ایشان ابتدا می‌فرمایند: لفظ اصول فقه از دو کلمه ترکیب شده است ۱- اصول ۲- فقه. که برای شناختن تعریف و ماهیت علم اصول، ابتدا لازم است کلمه فقه را بشناسیم تا پس از آن معلوم شود اصول آن چیست و به چه معنا است.

فقه در لغت به معنای فهم است چنانکه در آیه شریفه ۱۲۲ سوره مبارکه توبه می‌فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ ... که مراد از فقه در این آیه، همان فقه لغوی است و تفقه در دین هم به معنی فهم عمومی دین می‌باشد اعم از اصول دین و مسائل اعتقادی تا فروعات احکام و ... که همه این‌ها را شامل می‌شود.

اما در اصطلاح علمای علم اصول، فقه، همان علم به احکام شرعی و دانستن حلال و حرامهای خداست.

تعریفی را که در کتاب الموجز برای فقه ذکر کرده‌اند عینا همان تعریفی است که صاحب معالم در کتاب معالم الدین ذکر کرده است و آن تعریف این است:

هو العلم بالاحکام الشرعیهْ الفرعیهْ عن ادلتها التفصیلیهْ. که در این تعریف چند قید وجود دارد که هرکدام بیانگر مطلبی است.

اولا فقه علم به احکام شرعی است بنابراین علم به غیر احکام شرع مثل عقلیات یا علوم طبیعی و ریاضی و ... از بحث ما خارجند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰

دوم اینکه خود احکام شرع هم دو دسته‌اند. الف) اصول عقاید.

ب) دستورات عملی و بایدها و نبایدها و وظیفه عملی مکلفین در برابر خداوند. و قید «الفرعیهْ» در تعریف، بیانگر این نکته است که فقه اصطلاحی تنها شامل خصوص دستورات عملی است. اما اصول عقاید و مباحث اعتقادات از فقه مصطلح به شمار نمی‌آیند بلکه آنها یا در مباحث علم کلام و فلسفه مطرحند و یا در سلسله دروسی با عنوان دروس عقاید اسلامی جای دارند.

و نکته سوم در این تعریف اینکه این علم به احکام شرعی فرعی نیز به دو صورت ممکن است حاصل شود.

توضیح مطلب آنکه گاهی شخصی به درجه اجتهاد رسیده و قدرت استنباط احکام دین را از منابع و متون دینی دارد یعنی می‌تواند در مسائل مختلف فتوا صادر کرده و بر نظریه خود اقامه برهان و دلیل نماید و از فتوا و نظر خود دفاع علمی بنماید که البته یک چنین فردی عالم به احکام شرعی فرعی می‌باشد.

اما گاهی شخصی به درجه اجتهاد نرسیده یعنی او مناط و دلائل احکام را نمی‌داند بلکه مقلد است و در وظایف عملی خویش از دستور مجتهد جامع الشرائط پیروی می کند. البته این فرد مقلد هم علم به احکام شرعی فرعی دارد یعنی او هم از مرجع تقلید خود آموخته است که مثلا کیفیت اقامه نماز چگونه است- مسائل حج به چه شکلی باید انجام شود و همین‌طور سایر دستورات دینی را می‌داند اما دلیل آنها را نمی‌داند.

با توجه به این توضیحات می گوییم: فقه اصطلاحی، شامل علم مقلد نمی‌شود یعنی شخص مقلد اگرچه به دستورات دینی و چگونگی انجام

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱

وظایف خود هم علم دارد اما علم او فقه نیست و او هم فقیه نیست. فقه یعنی علم به احکام شرعی فرعی از روی دلیل. بنابراین قید «عن ادلتها التفصیلیة» که در تعریف آمده حاکی از همین مطلب است که فرد مجتهدی که قدرت استنباط احکام را از ادله دارد، او فقیه است و علم او علم فقه خواهد بود نه هر نوع علمی و به هر نحو کیفیتی.

و لذا مؤلف محترم کتاب، در تبین و توضیح عبارت صاحب معالم که فرموده است «الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة» می‌فرمایند: فخرج بقید الشرعیة العقلیة یعنی به واسطه قید شرعیه که در تعریف آمده علوم عقلی مثل فلسفه از بحث ما خارج می‌شوند. و بالفرعیة الاعتقادیة و المسائل الاصول یعنی به واسطه قید فرعیه، علم اعتقادات مثل علم کلام و مسائل اصول دین از بحث ما خارج می‌شوند.

و بالتفصیلیة علم المقلد بالاحکام یعنی به واسطه قید ادله تفصیلی، علم مقلد به احکام از بحث خارج است. فانه و ان کان عالما بالاحکام یعنی شخص مقلد اگرچه علم به احکام دارد لکنه لا عن دلیل تفصیلی اما او دلیل تفصیلی حکم را نمی‌داند بل بتبع دلیل اجمالی و هو حجیة رأی المجتهد فی حقه فی عامة الاحکام بلکه علم شخص مقلد تابع دلیل اجمالی است یعنی او فقط همین اندازه می‌داند که فتوای مجتهد در کلیه مسائل دینی برایش حجت است و اما المجتهد فهو عالم بکل حکم عن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲

دلیله الخاص در حالی که مجتهد دلیل مخصوص هر حکم را هم بررسی کرده و می‌داند.

-

و الاصول و الیک بیان امور ثلاثة

۱- پس از روشن شدن معنای اصطلاحی فقه، به بررسی و تحلیل معنای اصول می‌پردازیم. اصول جمع اصل و در لغت به معنای آن چیزی است که شیء دیگر برآن بنا نهاده می‌شود اما در اصطلاح، اصول عبارت است از قواعد و قوانینی که مجتهد به وسیله آنها به استنباط احکام شرعی می‌رسد. و لذا علم اصول هم علمی است که بحث می‌شود در آن از قواعدی که در جهت استنباط احکام شرعی قرار دارند و شخص مجتهد به کمک آنها دستورات دینی را از ادله استنباط می‌نماید.

مثلا- وقتی مجتهد با این مسئله روبرو می‌شود که ارتباط یک مرد با همسرش در حال حیض چه حکمی دارد؟ به آیه شریفه ۲۲۲ سوره بقره مراجعه می کند که فرموده است فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ و چون «فاعتزلوا» فعل امر است و امر ظاهر در وجوب

می‌باشد، فقیه فتوا به وجوب دوری شوهر از همسرش در حال حیض می‌دهد و چون مثلا امر به شیء مقتضی نهی از ضدش است دانسته می‌شود که پس مباشرت با زن در حال حیض حرام است.

واضح است که ظهور امر در وجوب، یا مسئله اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضدش علی فرض ثبوته و دلالته که توضیح مفصل آن خواهد آمد دو قانونی است که در مسیر استنباط یک حکم شرعی قرار گرفته‌اند و علم اصول هم از همین قوانین کلی بحث می کند. بنابراین علم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳

اصول فقه از مقدمات و مبادی فقه است که عهده‌دار بیان چگونگی اقامه دلیل بر حکم شرعی می‌باشد چنانچه مؤلف محترم فرموده‌اند: و علی ذلک فعلم اصول الفقه من مبادئ الفقه یعنی علم اصول فقه از مقدمات فقه است و یتکفل بیان کیفیهٔ اقامهٔ الدلیل علی الحکم الشرعی و به عهده دارد توضیح چگونگی دلیل آوردن را و نحوه استدلال بر احکام را به انسان می‌آموزد.

۲- اما موضوع علم اصول هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد در مسیر استنباط، شخص فقیه را یاری کند و به عبارت دیگر هر چیزی که در جهت استنباط احکام قرار گیرد.

لازم به ذکر است که در بین اصولیین در مورد موضوع علم اصول اقوال متعددی وجود دارد که اهم آنها ۳ قول است.

الف) مشهور اصولیین ادله اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل را موضوع علم اصول دانسته‌اند.

ب) بعضی ادله اربعه و استصحاب را مطرح کرده‌اند.

ج) و گروه سوم معتقد شدند که در اصول، از یک سری مسائل پراکنده بحث می‌شود که همه آنها در یک هدف مشترکند و آن استنباط احکام شرع است لکن لازم نیست برای آنها یک عنوان خاص در نظر بگیریم.

آیت اللّه سبحانی در مورد موضوع علم اصول نظرشان به قول سوم نزدیک است و فرموده‌اند: کل شیء یصلح لان یکون حجهٔ فی الفقه و من شأنه ان یقع فی طریق الاستنباط یعنی هر چیزی که صلاحیت دارد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴

که در فقه به آن استدلال شود و شأنیت این را دارد که در مسیر استنباط قرار گیرد.

دو نکته

الف) چرا موضوع علم اصول منحصر در ادله اربعه یا استصحاب نیست؟

جواب: زیرا واضح است که در بسیاری از مباحث اصولی مطالبی مطرح می‌شوند که پیرامون کتاب و سنت و اجماع و عقل یا استصحاب بحث نمی‌کنند مانند مباحث الفاظ یا مباحث تعادل و تراجیح و امثال آنکه همه این‌ها در مسیر استنباط احکام هستند اما بحث از آنها، بحث از ادله اربعه یا استصحاب نیست. بنابراین اشکال وارد برآن دو نظریه که موضوع علم اصول را محدود به ادله اربعه و استصحاب کرده‌اند این است که مسائل اصولی منحصر در آن مطالب نیست.

ب) مؤلف محترم در تبیین موضوع علم اصول فرمودند: کل شیء یصلح لان یکون حجهٔ ... و من شأنه ان یقع فی طریق الاستنباط. این دو قید «یصلح» و «من شأنه» بیانگر چیست؟

جواب: وقتی گفته می‌شود هر چیزی که صلاحیت یا شأنیت آن را دارد که در مسیر استنباط قرار گیرد به آن معنا است که این ویژگی ذاتی را بالقوه داراست اگرچه بالفعل از او استفاده نشود.

توضیح آنکه وقتی مثلا- شخص فقیه وارد فروعات کتاب الخمس می‌شود و می‌خواهد ببیند که دستور شرع نسبت به آن مسائل چیست از ادله‌ای استفاده می‌کند که با آنها مرتبط باشد و مثلا به آیات و روایات وارده در باب خمس استدلال می‌نماید و البته این

به آن معنا نیست که آیات و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵

روایات وارده در مورد سایر ابواب نقشی در استنباط ندارند بلکه آنها هم در جای خود به عنوان دلیل اجتهادی مجتهد مطرح می‌باشند اما فعلا- در این فرع فقهی در کتاب الخمس، مجتهد از سایر ادله بی‌نیاز است و تنها به روایات وارده در باب خمس استدلال می‌نماید.

نظیر این مطلب در مسائل علم اصول هم جاری است. یعنی آنگاه که فقیه به یک آیه یا روایت استدلال می‌کند مثلا استنباط او وابسته به ظهور صیغه امر در وجوب یا حجیت ظهور عرفی یا حجیت خبر ثقه است اما این به آن معنا نیست که پس مسئله اجتماع امر و نهی یا مسئله تعادل و تراجیح یا مباحث اصول عملیه و امثال آن از علم اصول نباشند چرا که در این مسئله کذایی فعلا فقیه احتیاجی به آن قوانین ندارد بلکه تنها به کمک حجیت خبر ثقه یا ظهور امر در وجوب مشکل خود را حل کرده است. و واضح است که سایر مسائل مطرح در علم اصول نیز در جای خود حائز اهمیت بوده و قابل توجه‌اند یعنی در جای خود و در وقت نیاز، صلاحیت استدلال به آنها نیز وجود دارد و آنها این شأنیت را دارند که در وقت مناسب در مسیر استنباط قرار بگیرند.

عینا مثل آقای مکانیک و تعمیرکار که گاهی از آچار استفاده می‌کند و گاهی از سیم‌چین یا پیچ‌گوشتی و سایر ابزار. واضح است که در وقتی که او از آچار استفاده می‌کند این به آن معنا نیست که سایر ابزارآلات بی‌فایده‌اند بلکه آنها هم در جای خود مورد احتیاج تعمیرکار خواهند بود.

بنابراین لازم نیست که اگر مسأله‌ای از علم اصول شد بالفعل هم در مسیر استنباط قرار گیرد بلکه لازمه اصولی بودن یک مسئله همان است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶

که صلاحیت آن را دارد که در موقع مناسب و در جایگاه خودش در مسیر استنباط باشد یعنی این شأنیت همیشه برای او ثابت خواهد بود.

-

فانه لیس کل قاعدة علمیة تصلح لان تکون حجة فی الفقه

در این قسمت، مؤلف محترم به این نکته اشاره فرموده‌اند که ما که گفتیم هر چیزی که در مسیر استنباط قرار گیرد موضوع علم اصول است، این مطلب را هم باید اضافه کنیم که باید توجه داشت که هر چیزی هم صلاحیت و ویژگی در مسیر استنباط قرار گرفتن را ندارد فانه لیس کل قاعدة علمیة تصلح لان تکون حجة فی الفقه یعنی به‌درستی که این‌گونه نیست که هر قانون علمی هم صلاحیت داشته باشد که بعنوان حجت و دلیل در فقه به شمار آید و مثلا مسائل مطرح شده در علوم تجربی و ریاضی نمی‌توانند در جهت استنباط احکام به فقیه کمک کنند فلیس لمسائل العلوم الطبیعیة و لا الریاضیة هذه الصلاحیة. بلکه در مسیر استنباط بودن، ویژگی بعضی از مسائل خاص است انما هی لعدید من المسائل مانند ظاهر کتاب و خبر واحد یا شهرت فتوایی و امثال آنها.

۳- با توجه به تعریف علم اصول این نکته روشن است که فایده اصول و ثمره آن چیست. هدف از علم اصول و فایده اصلی آن این است که شخص به کمک این مباحث قدرت استنباط احکام شرعی را از ادله به دست می‌آورد. یعنی می‌تواند براساس ضوابط و معیارهای مطرح شده

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷

در علم اصول به سراغ ادله اربعه رفته و حکم الهی را استخراج نماید و بر فتوای خود اقامه برهان و دلیل کند.

سؤال: آیا هرکس علم اصول خواند قدرت استنباط و اجتهاد را در احکام الهی به دست می‌آورد؟

جواب: خیر- هیچ‌کس ادعا نکرده که هرکس اصول خواند حتما به مقام استنباط هم خواهد رسید بلکه سخن در این است که آنکه قوانین اصول را فراگیرد و خوب بفهمد و در مقام عمل، رعایت نماید توانایی استنباط را دارا خواهد بود البته بشرط آنکه علاوه بر اصول به علوم دیگری که در این جهت نقش دارند مانند رجال- درایه- تفسیر و ... هم مسلط باشد.

دقیقا مثل علم منطق. فایده منطق آن است که تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر یعنی منطق قوانینی است که مراعات آنها ذهن را از خطای در فکر حفظ می‌کند. اما هیچ‌کس ادعا نکرده که هرکس منطق خواند الزاما فکرش هم سالم باشد. چه‌بسا افرادی که ممکن است استاد علم منطق هم باشند اما در مقام فکر کردن اشتباه کنند. بلکه سخن در این است که رعایت قوانین منطقی در مقام عمل ذهن را از خطای در فکر حفظ خواهد نمود و در این جهت علم اصول و منطق شباهت دارند یعنی همان گونه که رعایت دستورات منطقی ذهن را از خطای در فکر حفظ می‌کند رعایت قوانین اصولی هم به فقیه قدرت استنباط می‌دهد و به عبارت واضح‌تر اینکه علم اصول کیفیت استدلال در احکام شرع را به ما یاد می‌دهد البته بشرطی که در مقام عمل، شخص اصولی متوجه و ملزم به رعایت آن دستورات باشد. و لذا مؤلف محترم فرموده‌اند: و غایته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸

القدرة علی استنباط الاحکام الشرعیة عن ادلتها یعنی فایده اصول، حصول توانایی و قدرت بر استنباط احکام است. یعنی رسیدن به درجه عالیه اجتهاد. و العثور علی امور یحتج بها فی الفقه علی الاحکام الشرعیة و دستیابی بر اموری که استدلال می‌شود با آن در علم فقه بر احکام شرعی. [که خلاصه شخص بتواند بر نظریه خود اقامه برهان و دلیل نماید و از فتوای خود دفاع علمی کند] و مما ذکرنا یعلم وجه الحاجة الی اصول الفقه یعنی از مطالب ذکر شده دانسته شد که علت احتیاج به علم اصول چیست. فان الحاجة الیه کالحاجة الی علم المنطق همانا احتیاج به اصول مانند احتیاج به علم منطق است فکما ان المنطق یرسم النهج الصحیح فی کیفیة اقامة البرهان همان‌طوری که علم منطق ترسیم می‌کند مسیر و راه درست را در چگونگی اقامه دلیل. فهکذا الحال فی علم الاصول همین‌گونه است حالت علم اصول فانه یبین کیفیة اقامة الدلیل علی الحکم الشرعی همانا علم اصول تبیین می‌کند چگونگی استدلال و اقامه دلیل بر احکام شرع را.

-

الامر الثانی: تقسیم مباحثه

در این قسمت اشاره‌ای اجمالی به مباحث مطرح شده در علم اصول می‌شود. بطور کلی مباحث اصولی در یک تقسیم به چهار قسم تقسیم می‌شوند

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹

۱- مباحث الفاظ که در آن از مدلول و ظاهر الفاظی بحث می‌شود که در طریق استنباط احکام شرع قرار دارند یعنی الفاظی که اختصاص به استنباط حکم خاص و شرایط خاصی نداشته باشند بلکه کلیت داشته و در تمام استنباطها دخالت دارند مثل ظهور صیغه امر در وجوب یا ظهور صیغه نهی در حرمت یا بحث از مدلول مفاهیم- مباحث عام و خاص- مطلق و مقید و امثال آن- واضح است که اگر در این مباحث گفته می‌شود که صیغه امر دال بر وجوب است این امر اختصاص به مورد خاصی ندارد بلکه یک قانون کلی بوده و در تمام استنباطها مطرح است یا اگر گفته می‌شود وصف دارای مفهوم است این مختص به مورد معینی نیست بلکه این قانون در تمام موارد جاری خواهد بود. برخلاف الفاظی که در همه استنباطها دخالت ندارند و مدلول آنها یک قانون کلی به شمار نمی‌روند مثلا مدلول کلمه صعید هرچه باشد (خصوص خاك یا مطلق وجه الارض) تنها در بحث تیمم داخل بوده و ربطی به سایر

ابواب فقهی و سایر فروعات دیگر نـدارد. لذا علم اصول هم عهده‌دار بحث از مدلول آن نیست چه اینکه بررسـی مفهوم لفظ صـعید برعهده معاجم و فرهنگ لغات است.

پس در مباحث الفاظ علم اصول تنها از الفاظی بحث می‌شود که کلیت داشته و مدلول یا ظاهر آنها بعنوان یک قانون کلی مطرح‌اند و در تمام استنباطها هم نقش دارند مثل مباحث اوامر- نواهی- عام و خاص و ...

۲- مباحث عقلیه که در این بخش از احکام کلی عقل که در طریق استنباط نقش دارند بحث می‌شود مثل حکم عقل بوجود ملازمه بین وجوب یک

شيء و وجوب مقدمه آن یا حکم عقل به اینکه امر به یک شيء اقتضا دارد نهی از ضد آن را و امثال این‌گونه مباحث.

۳- مباحث حجج و امارات که در این قسـمت بحث می‌شود از ادله‌ای که حجیت داشـته و قابل اسـتناد هسـتند مثلا بحث می‌شود که آیا خبر واحـد حجت است یا نه؟ آیا فقیه در مقام فتوا می‌توانـد به خبر واحـد اسـتدلال کنـد؟ آیا شـهرت فتوایی حجیت دارد و قابل تمسک است یا نه؟ اجماع در چه صورت حجت است؟ و مسائلی از این قبیل.

۴- مباحث اصول عملیه که در این بخش از محل رجوع مجتهد در موقع فقدان دلیل، بحث می‌شود.

توضیـح آنکه گاهی فقیه به ادله مراجعه کرده و حکم الهی را اسـتخراج می‌کنـد و به نتیجه علمی می‌رسـد مثل اینکه مجتهد پس از بررسـی ادله به این نـتیجه می‌رسـد که فقـاع حرام است زیرا در روایت از امـام صـادق (ع) رسـیده که فرمودنـد: لاـ تشـربه فـانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبک فاغسله.

[وسائل الشیعهٔ ج ۲ ص ۱۰۵۶ باب ۳۸ از ابواب نجاسات روایت ۵]

اما گاهی فقیه پس از مراجعه به ادله به نتیجه دست نمی‌یابد که علت به نتیجه نرسـیدن او هم یا فقدان و نبودن دلیل است یعنی چون مسـئله، جدیـد و مسـتحدثه بوده در مورد آن حکمی از طرف خـدا و پیامبر یا امام معصوم به ما نرسـیده مثل اینکه ما نمی‌دانیم حکم استعمال دخانیات چیست؟

و گـاهی هم تعـارض نصـین مطرح است یعنی در یـک مسـئله روایاتی از ائمه معصومین (ع) به ما رسـیده اما آن روایات متعارض و متناقض هستند به‌طوری که به هیچ وجه قابل جمع نیستند مثل اینکه در مورد تعداد

تسبیحـات اربعه در رکعت سوم و چهارم نماز روایاتی وجود دارد اما همگی متعارض هسـتند یعنی دسـته‌ای از اخبار دلالت بر کافی بودن یک تسبیحه دارند و تعدادی از روایات هم دلالت بر وجوب بیشتر از یک تسبیحه می‌کنند.

و گـاهی هم اجمـال نص بـاعث به نتیجه نرسـیدن فقیه شـده است مثـل اینکه در مورد خاصـی، دلیل شـرعی وجود دارد اما آن دلیل مجمل و سربسـته است و مراد شارع از آن مشخص نیست کما اینکه در مورد حکم حجاب و حدود آن در آیه ۳۱ سوره مبارکه نور آمـده است: وَ لاـ یُبْـدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلَّا مـا ظَهَرَ مِنْهـا یعنی زنان بایـد زینت خود را در برابر نامحرمان آشـکار نکننـد مگر آن مقـدار که خودبخود ظاهر است. و ما فرض را برآن می‌گذاریم که مراد از إِلَّا ما ظَهَرَ مِنْها مشـخص نیست که آیا فقط شامل وجه و کفین است یا کمتر از آن را دلالت دارد یا اینکه ممکن است شامل روی پا هم بشود؟

در هر حال وقتی مجتهـد به ادله مراجعه کرد و به حکم شـرعی نرسـید در حالت شک یا جهل به حکم قرار می‌گیرد و برای آنکه از حیرت و بلاتکلیفی رها شود اصولی را در نظر گرفته‌اند که به آنها مراجعه شود و حکم ظاهری صادر گردد.

این اصـولی که مرجع مجتهـد در وقت شـک در حکم است را اصـول عملیه چهارگـانه می‌گوینـد و آنهـا عبارتنـد از: استصـحاب- برائت- احتیاط و تخییر که هرکدام از این‌ها طبق ضوابط خاصی اجرا می‌گردند.

این گونه مباحث، بخش چهارم از علم اصول را تشکیل می‌دهند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲

لازم به ذکر است که تقسیم مباحث علم اصول به این ۴ بخش، یکی از دو نمونه تقسیمی است که برای علم اصول ذکر شده است و در اینجا یک تقسیم‌بندی دیگری هم وجود دارد که آخوند خراسانی در کفایه مباحث اصولی را به دو بخش کلی تقسیم کرده است ۱- مباحث الفاظ ۲- مباحث عقلیه. که در مباحث الفاظ از امر و نهی و مفاهیم- مطلق و مقید و عام و خاص- مقدمه واجب و امثال آن بحث می‌شود و در مباحث عقلیه از بحث قطع و ظن و شک و اصول عملیه چهارگانه بحث می گردد و در ضمن مباحث ظن، مسائل مربوط به حجیت خبر واحد- اجماع و شهرت و امثال آن مطرح شده است.

عبارت کتاب چنین است:

تنقسم المباحث الاصولیهٔ الی اربعهٔ انواع یعنی مباحث علم اصول به ۴ نوع تقسیم می‌شود الاول المباحث اللفظیهٔ و یقع البحث فیها عن مدالیل الالفاظ و ظواهرها التی تقع فی طریق الاستنباط یعنی بحث اول مبحث الفاظ است که در آن از مدلول و ظاهر الفاظی بحث می‌شود که در طریق استنباط احکام قرار دارند. نظیر ظهور صیغهٔ الامر فی الوجوب مثل ظهور صیغه امر در وجوب. الثانی المباحث العقلیهٔ و یقع البحث فیها عن الاحکام العقلیهٔ الکلیهٔ التی تقع فی طریق الاستنباط بحث دوم راجع به مباحث عقلی است که در این بخش، از احکام کلی عقلی که در جهت استنباط احکام نقش دارند بحث می‌شود نظیر البحث عن وجود الملازمهٔ بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته مثل بحث از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳

وجود تلازم بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه آن. الثالث مباحث الحجج و الامارات کالبحث عن حجیهٔ خبر الواحد بحث سوم مربوط به مباحث حجتها و امارات است مثل بحث از حجیت خبر واحد. الرابع مباحث الاصول العملیهٔ و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقد الدلیل علی الحکم الشرعی و بحث چهارم مربوط به اصول عملیه است که بحث می کند از محل رجوع مجتهد موقع نبودن دلیل شرعی بر حکم. و یمکن تقسیمها بملاک آخر و هو تقسیمها الی مباحث لفظیهٔ و عقلیهٔ و ممکن است به یک معیار دیگری نیز مباحث علم اصول را تقسیم کرد و آن اینکه مباحث اصولی به دو مبحث کلی الفاظ و عقلی تقسیم می‌شوند و هذا هو الرائج بین المتأخرین و این تقسیم دوم همان است که در بین علمای متأخر رواج دارد و رتبنا کتابنا علی ترتیب مباحث الکفایهٔ و ما نیز به تبعیت از آخوند خراسانی، مباحث کتابمان را به همین شکل دوم تقسیم کرده‌ایم.

-

الامر الثالث: الوضع

اشاره

در این قسمت بحث پیرامون وضع الفاظ است. این مطلب واضح و روشن است که ما به لفظ، «موضوع» و به معنا، «موضوع له» می گوییم. اما معنای وضع چیست؟

آیا وضع معنای مصدری دارد یا معنای اسم مصدری؟ آیا وضع به معنای جعل کردن و قرار دادن است مثل ضرب به معنی زدن که عمل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴

یک عامل و انجام‌دهنده باشد یا اینکه وضع، اصلا ربطی به عمل واضع ندارد بلکه یک نوع ارتباط بین لفظ و معنا است؟

به عبارت دیگر آیا وضع عبارت است از تخصیص و جعل لفظ در مقابل یک معنا که این امر، فعلی از افعال واضع است یعنی شخص واضع لفظی را برای معنایی قرار داده و جعل می‌نماید یا اینکه وضع عبارت است از اختصاص لفظ به معنا و ارتباط بین آن دو که در نتیجه وضع از صفات لفظ محسوب بشود؟

مؤلف محترم می‌فرمایند: ان دلالهٔ الالفاظ علی معانیها دلالهٔ لفظیهٔ وضعیهٔ همانا دلالت الفاظ بر معانی آنها از نوع دلالت لفظیه وضعیه است و الوضع قد عرف بوجوه اوضحها و وضع به صورتهای مختلفی تعریف شده که واضح‌ترین آنها دو تعریف است.

۱- جعل اللفظ فی مقابل المعنی و تعیینه للدلالهٔ علیه قرار دادن لفظ در مقابل معنا و تعیین و تخصیص لفظ برای دلالت کردن بر معنا. [که بر اساس این تعریف، وضع از افعال واضع خواهد بود یعنی حتما باید یک فرد خاصی به عنوان واضع باشد که ارتباط بین لفظ و معنا از عمل و فعل او ناشی شده باشد.

۲- و ربما یعرف انه نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما تعریف دوم وضع آن است که گفته شده وضع یک نحو اختصاص لفظ به معنا و ارتباط خاص بین لفظ و معنا است که طبق این تعریف، وضع از صفات لفظ است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵

سؤال: منشأ و علت پیدایش این ارتباط چیست؟

جواب: مؤلف محترم در پاسخ فرموده‌اند: ناشئ من تخصیصه به تارهٔ و یسمی بالوضع التعیینی و کثرهٔ استعماله اخری و یسمی بالوضع التعینی. یعنی این ارتباط بین لفظ و معنا و اختصاص آنها به یکدیگر دو منشأ می‌تواند داشته باشد ۱- گاهی علت آن عمل واضع است یعنی شخص خاصی آمده و این لفظ را برآن معنا قرار داده و جعل نموده است که به این مورد اصطلاحا وضع تعیینی می‌گویند مانند اینکه فردی نام مولود خود را حسن بگذارد یعنی لفظ حسن را برای فرزند خود جعل و وضع کند. ۲- و گاهی علت ارتباط و اختصاص لفظ و معنا، کثرت استعمال است نه تعیین واضع. یعنی فرد خاصی لفظ را برای معنا معین نکرده بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا توسط جمع مردم، یک ارتباط و انسی بین آنها بوجود آمده به طوری که وقتی انسان آن لفظ را می‌شنود فورا ذهنش به آن معنا منتقل می‌شود مانند وضع لفظ «امام» برای حضرت امام خمینی قدس سره. که کلمه امام در لغت به معنای رهبر و پیشوا است و وجه غالب آن‌هم در ائمه معصومین علیهم السلام است اما به واسطه کثرت استعمال این کلمه در شخصیت والای امام خمینی (ره) توسط مردم ایران، بین لفظ امام و شخصیت معظم له ارتباطی برقرار شده که اکنون با شنیدن آن لفظ فورا ذهن انسان به شخصیت ایشان منتقل می‌شود و لذا می گوییم دارای وضع تعینی است.

سؤال: تفاوت این دو تعریف برای وضع در چیست و کدام تعریف کامل‌تر و جامع‌تر است؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶

جواب: اگر ما وضع را این‌گونه معنا کنیم که «تخصیص لفظ است به معنا» در آن صورت چون تخصیص، فعل یک فاعل است این تعریف فقط شامل وضع تعیینی است اما اگر بگوییم وضع عبارت است از «اختصاص لفظ به معنا و ارتباط خاص بین آنها» در این صورت چون ارتباط و اختصاص از صفات لفظ به حساب می‌آیند خواهیم گفت علت این ارتباط و اختصاص دو چیز است ۱- وضع واضع ۲- کثرت استعمال. پس این تعریف دوم شامل هر دو وضع تعیینی و تعینی خواهد بود و لذا این تعریف دوم کامل‌تر است چنانچه مؤلف محترم فرموده‌اند: و الفرق بین التعریفین واضح یعنی تفاوت بین دو تعریف روشن است فان الاول لا یشمل الا التعیینی به‌درستی که تعریف اول (یعنی تخصیص و جعل لفظ در مقابل معنا) فقط شامل وضع تعیینی است بخلاف الثانی فانه اعم منه و من التعینی برخلاف تعریف دوم (یعنی اختصاص و ارتباط لفظ با معنا) که اعم از وضع تعیینی و تعینی است و شامل هر دو نوع می‌شود.

-

اقسام الوضع

همان‌طور که گفته شد وضع یک نحو قرارداد است که با در نظر گرفتن لفظ و معنا و جعل ارتباط بین آنها محقق می‌شود یعنی نوعی ارتباط که بین لفظ و معنا وجود دارد. از این جهت لازم است که واضع در هنگام وضع، لفظ و معنا را تصور کرده و در نظر آورده تا بتواند بین آن دو،

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷

ارتباط وضعی برقرار کند. اما نحوه ارتباط لفظ و معنا به ۴ صورت قابل تصور است.

۱- وضع خاص- موضوع له خاص. ۲- وضع عام- موضوع له عام.

۳- وضع عام- موضوع له خاص. ۴- وضع خاص- موضوع له عام.

قبل از ورود به اصل بحث لازم است معنای عام و کلی و خاص و جزیی روشن شود.

بطور اجمال مراد از معنای جزیی آن معنایی است که فقط قابل انطباق بر یک فرد و یک مصداق است. به عبارت دیگر آنکه تشخص و جزیی بودن یک شیء به مشخصات و خصوصیات فردی آن شیء است به‌طوری که قابل انطباق و صدق بر فرد دیگری نباشد و فقط شامل یک مورد خاص باشد مثل شیراز- قم- امام خمینی- شهید مطهری و ...

اما مراد از معنای عام و کلی آن معنایی است که دارای مصادیق متعدد و کثیر است به‌طوری که قابل انطباق بر افراد متعدد می‌باشد مثل درخت- انسان- حیوان- شهر- روستا و ... که هر کدام از این‌ها افراد و مصادیق متعددی در خارج دارند. [برای توضیح بیشتر می‌توانید به شرح منطق مظفر- استاد علی محمدی ج ۱ ص ۱۸۳ مراجعه نمایید]

با توجه به مطالب ذکر شده می‌گوییم گاهی واضع یک معنای جزیی را تصور می‌کند و لفظ را هم برای همان معنای جزیی وضع می‌نماید مثل اینکه پدری، مولود و فرزند تازه متولد شده خود را در نظر می‌گیرد و لفظ حسین یا محمد را برای او وضع می‌نماید که در اصطلاح به این مورد می‌گویند وضع خاص، موضوع له خاص.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸

اما گاهی واضع یک معنای کلی را که قابل انطباق بر افراد متعدد است را تصور می‌نماید که در این صورت او می‌تواند لفظ را هم برای آن کلی وضع کند و هم می‌تواند لفظ را برای معنای کلی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق آن کلی وضع نماید.

پس اگر لفظ را برای همان معنای کلی وضع کند در اصطلاح به آن می‌گویند وضع عام، موضوع له عام مثل اسماء اجناس [انسان- رجل- شجر- حجر و ...] که در اینجا معنای کلی انسان که قابل انطباق بر افراد متعدد است تصور شده و لفظ انسان هم بر همان معنای کلی قرار داده شده است و هکذا در سایر موارد.

اما اگر واضع لفظ را برای معنای کلی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق و افراد آن کلی وضع نماید در این صورت، وضع عام و موضوع له خاص است مانند حروف. مثلاـ در مورد کلمه «من» که از حروف جاره است واضع، ابتداء کلی را در نظر گرفته است یعنی یک معنای عام را تصور کرده که آن ابتدائیت است و قابل انطباق بر موارد متعدد هم می‌باشد مثل ابتدای شیراز- ابتدای تهران- ابتدای مدرسه و ...

ولی لفظ «من» را برای معنای کلی ابتدا وضع نکرده بلکه برای مصادیق و افراد خارجی ابتدا وضع نموده‌اند. مثلا در جمله «سرت من البصرة الی الکوفة» لفظ «من» بمعنی ابتدای بصره است و در جمله «قرأت القرآن من اوله الی سورة یس» کلمه «من» بمعنی ابتدای شروع قرائت قرآن است و هکذا. به این معنا که لفظ «من» در هر مورد از موارد استعمال خودش، معنای خاص آن مورد را دارد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹

اما قسم چهارم از اقسام وضع، آن است که واضع یک معنای جزیی را تصور کرده و لحاظ نمایـد آنگاه یک لفظ کلی که جامع بین آن فرد و افراد دیگر است را برای آن معنی جزیی وضع کنـد که به آن، وضع خـاص و موضوع له عام می‌گوینـد و این قسم اخیر بنا بر نظر اکثریت قریب به اتفاق اصولیین محال و ممتنع است.

سؤال: چرا وقتی مـا یـک معنـای کلی را تصور می‌کنیم هم می‌توانیم لفظ را برای همان معنای کلی وضع نماییم (وضع عام، موضوع له عـام) و هم می‌توانیم لفـظ را برای مصـادیق و افراد آن کلی قرار دهیم (وضع عـام، موضوع له خاص) اما نمی‌شود معنای جزیی را تصور کرد و لفظ را برای کلی وضع نمود؟

به عبـارت دیگر اینکه چه تفـاوتی بین معنـای کلی و جزیی وجود دارد که اگر مـا معنی کلی را تصور کردیم می‌توانیم لفظ را برای همان معنای کلی و هم برای مصادیق آن کلی وضع کنیم اما اگر معنای جزیی تصور شـد حتما بایـد لفظ هم برای همان معنی جزیی وضع شود (وضع خاص و موضوع له خاص) و نمی‌شود لفظ کلی را در قبال آن معنای جزیی وضع نمود؟ (وضع خاص و موضوع له عام).

جواب: وقتی ما یک معنای کلی مانند معنای انسانیت را تصور می‌کنیم واضح است که قرار دادن یک لفظ کلی مثل کلمه انسان هم در قبـال آن اشـکالی نخواهـد داشت (وضع عام و موضوع له عام). اما علت اینکه می‌شود معنای کلی را (انسانیت) لحاظ کرد و لفظ را برای مصـادیق آن‌هم وضع نمود آن است که وقتی مـا یـک معنای کلی را تصور می‌کنیم در این صورت مصادیق آن کلی هم در ضمن آن تصور شده‌اند یعنی آن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰

کلی انعکاس‌دهنـده افراد و مصـادیق خودش است. بنـابراین وقتی ما معنای کلی انسان را تصور کنیم در ضـمن تصور انسان، زیـد و عمرو و بکر و خالد هم از آن جهت که انسانند تصور شده‌اند.

به عبـارت واضـح‌تر اینکه آن کلی، عنـوان برای افراد هم است. یعنی زیـد هم انسـان است- بکر هم انسـان است- عمرو و خالـد هم انساننـد و هکـذا سـایر افراد و مصـادیق انسـان هم انساننـد. پس تصور کلی انسان انعکاس‌دهنـده تصور افراد و مصادیق آن کلی هم خواهد بود.

برخلاف تصور معنای خاص که وقتی شـما مثلا زیـد را تصور می‌کنیـد هرگز انسان را تصور نکرده‌اید بلکه یک موجود خارجی را تصور نموده‌ایـد که تصور آن موجود خـارجی فقـط خود او را منعکس می‌کنـد نه سـایر افراد دیگر را و نه مفهوم کلی انسـان را که مفهومی ذهنی است.

به عبارت واضح‌تر اینکه وقتی شـما زید را تصور کرده‌اید فقط و فقط زید تصور شده نه سایر افراد و شـما با تصور زید، عمرو و بکر و خالـد و ... را تصور نکرده‌اید یعنی تصور زید جزیی انعکاس‌دهنده سایر افراد انسان نیست. پس ویژگی معنای خاص آن است که چون جزیی است فقـط وجه و عنوان برای خود اوست نه سـایر افراد. لـذا وضع خاص و موضوع له عام در خارج قابل تحقق نیست و نمی‌شود معنای جزیی را تصور کرد و لفظ کلی را برای آن وضع نمود و پس از اسـتعمال کلمه کلی توقع و انتظار داشت که شنونده با شنیدن لفظ کلی ذهنش به سمت معنای جزیی برود!

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱

عبارت کتاب چنین است:

ثم ان للوضع فی مقام التصور اقساما اربعـۀ یعنی به‌درستی که برای وضع، در مقام تصور ۴ قسم است. [اما اینکه در عبارت گفته شد (در مقام تصور) به آن دلیل است که در مقام ثبوت و تحقق خارجی ما ۳ قسم بیشتر نداریم و قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عـام) محـال است علاـوه بر اینکه بعضـی از اصولیین در تحقق قسم سوم (وضع عام و موضوع له خاص) هم اشـکال کرده‌انـد که در

کتب مطول مذکور است.

۱- الوضع الخاص و الموضوع له الخاص مانند اسماء اشخاص مثل محمد و علی و فاطمه و ... ۲- الوضع العام و الموضوع له العام مثل اسماء اجناس مانند رجل- شجر- حجر- و ... ۳- الوضع العام و الموضوع له الخاص مثل اسماء اشاره و ضمائر و حروف بنا بر نظر مشهور.

۴- الوضع الخاص و الموضوع له العام که این قسم محال است. [لازم به ذکر است که همان گونه که قبلاً هم گفته شد مراد از وضع، معنا و منظور از موضوع له، لفظ می‌باشد].

ثم ان المیزان فی کون الوضع عاما او خاصا کون المعنی الملحوظ حین الوضع جزئیا او کلیا سپس معیار اینکه وضع خاص باشد یا عام، این است که معنای مد نظر واضع در موقع وضع گاهی جزیی است و گاهی کلی.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲

فان کان الملحوظ خاصا و وضع اللفظ بازائه فهو من القسم الاول کوضع الاعلام الشخصیة پس اگر معنای مورد نظر واضع خاص بود و لفظ را هم برای همان معنی خاص وضع کند این همان قسم اول است یعنی وضع خاص و موضوع له خاص مانند اسماء اشخاص. و ان کان الملحوظ عاما و وضع اللفظ بازائه فهو من القسم الثانی کاسماء الاجناس و اگر معنای مورد نظر واضع یک معنای عام و کلی بود و لفظ را هم برای همان معنای کلی وضع کند این همان قسم دوم است یعنی وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس. و ان کان الملحوظ عاما و لم یوضع اللفظ بازائه بل وضع لمصادیق ذلک العام فهو من القسم الثالث کالادوات و الحروف علی ما هو المشهور و اگر معنای مورد نظر واضع کلی و عام بود اما او لفظ را در مقابل معنای کلی وضع نکرد بلکه لفظ را برای افراد آن عام وضع نمود این همان نوع سوم است یعنی وضع عام و موضوع له خاص مانند ادوات و حروف بنا بر نظر مشهور. [چون نظر غیر مشهور بعضی از اصولیین مانند مرحوم آخوند خراسانی در کفایه این است که وضع در حروف و ادوات مثل اسم جنس است که در آنها هم، وضع عام و موضوع له عام می‌باشد] فالواضع علی هذا القول تصور مفهومی الابتداء و الانتهاء الکلیین ثم وضع لفظة «من» و «الی» لمصادیقهما الجزئیة التی یعبر عنها بالمعانی الحرفیة یعنی واضع براساس نظر مشهور دو مفهوم کلی ابتدا و انتها را تصور

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳

کرده است و بعد لفظ «من» و «الی» را برای مصادیق و افراد ابتدا و انتها که جزیی هستند وضع نموده است. همان مصادیق جزیی که از آنها به معانی حرفی تعبیر می‌شود. و ان کان الملحوظ خاصا و وضع اللفظ للجامع بین هذا الخاص و الفرد الآخر فهو من القسم الرابع و اگر معنای مورد نظر واضع جزیی و خاص باشد اما او یک لفظ کلی یعنی لفظی که جامع و دربردارنده همان معنای خاص و افراد دیگر است را وضع کند، این همان نوع چهارم است یعنی وضع خاص و موضوع له عام که گفته شد محال است.

بعد آیت اللّه سبحانی در ادامه می‌فرمایند: المعروف امکان الاولیین و وقوعهما فی عام الوضع یعنی آنچه در بین اصولیین معروف است اینکه دو قسم اول یعنی وضع خاص- موضوع له خاص و وضع عام- موضوع له عام ممکن بوده و واقع هم شده‌اند یعنی در عالم وضع ما این دو نوع را بالعیان مشاهده می‌کنیم. و امکان الثالث و انما البحث فی وقوعه در مورد قسم سوم یعنی وضع عام- موضوع له خاص، مشهور معتقدند امکان دارد اگرچه اختلاف نظر است که آیا واقع هم شده و می‌توان در عالم وضع موردی را پیدا کرد که از مصادیق این قسم به شمار آید یا نه؟ که در این رابطه بعضی مانند آخوند خراسانی می‌گویند که این نوع سوم دارای مصداق خارجی نبوده و واقع نشده است اگرچه مشهور اصولیین معتقدند که وضع حروف و اسماء اشاره و ضمائر، همه از افراد نوع سوم هستند. چنانکه مؤلف محترم فرموده‌اند: و قد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴

عرفت ان الوضع فی الحروف من هذا القبیل یعنی شما دانستید که وضع حروف از همین نوع سوم است. انما الکلام فی امکان الرابع

فضلا عن وقوعه بحث در امکان قسم چهارم است چه رسد به اینکه بخواهیم در وقوع آن بحث کنیم. به این معنا که ما در اصل امکان این نوع چهارم اشکال داریم. فالمشهور استحالة الرابع به عقیده مشهور نوع چهارم یعنی وضع خاص- موضوع له عام، محال است فیقع الکلام فیما هو الفرق بین الثالث حیث قیل بامکانه و الرابع حیث قیل بامتناعه پس بحث در این جهت واقع است که چه فرقی بین نوع سوم (وضع عام- موضوع له خاص) و نوع چهارم (وضع خاص- موضوع له عام) وجود دارد که قسم سوم ممکن است اما قسم چهارم محال می‌باشد؟

وجهه علت مطلب آن است که ان الملحوظ العام فی القسم الثالث له قابلیة الحکایة عن مصادیقه و جزئیاته به‌درستی که معنای مورد نظر در قسم سوم که یک معنای کلی است این ویژگی را دارد که می‌تواند حکایت‌کننده از افراد و جزئیات خودش باشد فللواضع ان یتصور مفهوم الابتداء و الانتهاء و یضع اللفظ لمصادیقهما التی تحکی عنها مفاهیمهما یعنی واضع می‌تواند مفهوم کلی ابتدا و انتها را تصور کند و لفظ را برای مصادیق ابتدا و انتها قرار دهد همان مصادیقی که حکایت می‌کنند از آن مفهوم کلی.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵

و هذا بخلاف الرابع برخلاف قسم چهارم (وضع خاص- موضوع له عام) فان الملحوظ لاجل تشخصه بخصوصیات یکون خاصا به‌درستی که معنای مورد نظر چون با خصوصیات و ویژگی‌های خاص، مد نظر است جزیی است لیست له قابلیة الحکایة عن الجامع بین الافراد حتی یوضع اللفظ بازائه و معنای جزیی قابلیت این را ندارد که حکایت کند از مفهوم کلی که جامع بین او و افراد دیگر است تا صحیح باشد وضع لفظ کلی در قبال آن جزیی و بالجملة العام یصلح لان یکون مرآة لمصادیقه الواقعة تحته به عبارت خلاصه‌تر اینکه کلی و عام صلاحیت این را دارد که منعکس کند افراد در تحت خودش را. یعنی شما وقتی مفهوم کلی انسان را تصور کنید قطعا ماهیت زید و عمرو و بکر و ... را هم تصور کرده‌اید از باب اینکه چون‌که صد آید نود هم پیش ماست. و لکن الخاص لاجل تضیقه و تقیده لا یصلح ان یکون مرآة للجامع بینه و بین فرد آخر اما معنای خاص چون محدود و مقید به قیود است فقط خودش را منعکس می‌کند و صلاحیت این را ندارد که انعکاس‌دهنده یک کلی باشد که جامع بین او و افراد دیگر است. یعنی شما نمی‌توانید درخت پرتقال واقع در باغچه منزل خود را تصور کرده و بگویید «رأیت شجرا» و توقع و انتظار داشته باشید که مخاطب و شنونده با شنیدن لفظ «شجر» ذهنش دقیقا متوجه همان درخت پرتقال مد نظر شما بشود و البته چنین چیزی ممکن نیست.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶

تقسیم الوضع بحسب اللفظ الموضوع

مطالبی که بیان شد پیرامون تقسیم وضع از نظرگاه معنا بود. یعنی اگر ما معنای یک شیء را در نظر بگیریم به اعتبار جزیی یا کلی بودن آن معنا و به اعتبار لفظی که در قبال آن معنا قرار داده شده ۴ نوع وضع خواهیم داشت که بحث آن گذشت.

اما در این قسمت، تقسیم دیگری برای وضع بیان می‌شود که ملاک و معیار در این تقسیم دوم خود لفظ است نه معنا. به عبارت دیگر اینکه اگر ما لفظ را در نظر بگیریم و معیار و ملاک ما خود لفظ باشد در این صورت، دو قسم وضع خواهیم داشت ۱- وضع شخصی ۲- وضع نوعی.

توضیح مطلب آن است که اگر گوینده لفظی را تلفظ کند و مراد او از آن لفظ، خود آن کلمه و لفظ باشد در اینجا، وضع شخصی است. مثلا اگر متکلمی بگوید: زید قائم و مراد او از کلمه «زید» خود همان لفظی است که مرکب از ز- ی- د است و برای فرد خاصی وضع شده که در خارج وجود دارد و با خصوصیات شخصی خودش زندگی می‌کند در این صورت، وضع شخصی است.

اما گاهی گوینده کلامی را می‌گوید و مراد او خود آن لفظی که در کلام آورده نیست بلکه نوع این لفظ را مد نظر دارد که در این صورت، وضع نوعی خواهد بود. مثلا اگر کسی بگوید: ضرب فعل ماض یعنی ضرب فعل ماضی است در اینجا مراد گوینده در

ضرب خلاصه و محدود نمی‌شود و او نمی‌خواهد بگوید که همین ضرب که در جمله ذکر شده است فعل ماضی است چرا که ضرب مذکور در جمله فوق مبتدا است نه فعل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷

ماضی- بلکه مراد گوینده آن است که نوع این کلمه یعنی الفاظ دیگری هم که شکل و هیئت آنها مثل ضرب است و بر وزن فعل می‌آیند فعل ماضی هستند و البته تفاوتی ندارد که ماده آنها چه باشد پس خرج- نصر- کتب و یا هر ماده دیگری هم که بر وزن فعل باشد و در این قالب قرار بگیرد فعل ماضی خواهد بود که در این صورت وضع نوعی است چرا که مراد گوینده از اینکه گفته است ضرب فعل ماضی است خود آن لفظ ضرب که در کلامش آمده نیست بلکه نوع این وزن از الفاظی که از نظر هیئت و شکل، مثل ضرب هستند مراد اوست.

عبارت کتاب چنین است:

ثم ان ما مر تقسیم للوضع حسب المعنی سپس به‌درستی که مطالبی که گذشت تقسیم وضع از نظر معنا بود. و ثمهٔ تقسیم آخر له حسب اللفظ الموضوع الی شخصی و نوعی و در اینجا یک تقسیم دیگری هم برای وضع است به اعتبار لفظی که برای معنا قرار داده شده و آن وضع شخصی و نوعی است. فاذا کان اللفظ الموضوع متصورا بشخصه فیکون الوضع شخصیا پس اگر خود آن لفظ شخصا مد نظر باشد در این صورت وضع شخصی است مثل اینکه می‌گوییم زید قائم و مراد ما خود کلمه زید است کتصور لفظ زید بشخصه مثل تصور لفظ زید به تنهایی و اما اذا کان متصورا بوجهه و عنوانه فیکون الوضع نوعیا اما اگر آن لفظ با عنوان و هیئت خودش لحاظ شود در آن صورت، وضع نوعی است کهیئهٔ الفعل الماضی التی هی موضوعهٔ لانتساب الفعل الی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸

الفاعل فی الزمان الماضی مثل شکل فعل ماضی که وضع شده برای نسبت دادن فعل به فاعل در زمان گذشته و لکن الموضوع لیس الهیئهٔ الشخصیهٔ فی ضرب او نصر مثلا اما آنچه وضع برای زمان گذشته شده شکل خاص ضرب یا نصر نیست.

بل مطلق هیئهٔ فعل فی ای مادهٔ من المواد تحققت بلکه مطلق شکل فعل ماضی است در هر ماده‌ای که محقق باشد. پس وقتی می‌گوییم ضرب فعل ماضی است مراد ما آن نیست که همین ضربی خاص و تلفظ شده در کلام ما فعل ماضی باشد بلکه مراد ما از آن جمله این است که نوع این ضرب و هر چیزی که از نظر شکل و هیئت بر وزن فعل باشد فعل ماضی است و در این جهت تفاوتی بین ضرب و نصر و خرج و ... وجود ندارد و بذلک یعلم ان وضع الهیئهٔ فی الفاعل و المفعول و المفعال هو نوعی لا شخصی یعنی از مطالب ذکر شده دانسته می‌شود که وضع شکل و قالب در فاعل و مفعول و مفعال، همه نوعی هستند نه شخصی. یعنی مثلا وقتی گفته می‌شود کاتب اسم فاعل است مراد ما خود این کلمه کاتب نیست بلکه هر چیزی است که بر این وزن بیاید مثل ضارب- سارق- شاهد و ... یا وقتی می‌گوییم مضروب اسم مفعول است مراد ما خود این کلمه مضروب که تلفظ شده نیست بلکه وزن و شکل مفعول ملاک ما است یعنی هر چیزی که بر این وزن باشد هم اسم مفعول است مانند مقتول- منصور- مسروق و ... و همین‌طور در مفعال که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹

اسم آلت است در تمام این موارد نوع و شکل و هیئت این‌ها مد نظر است یعنی وضع نوعی است و تنها لفظ ذکر شده مراد نیست.

-

الامر الرابع: تقسیم الدلالهٔ الی تصوریهٔ و تصدیقیهٔ

بعد از آنکه با وضع و انواع آن آشنا شدیم این مطلب مطرح می‌شود که دلالت لفظ بر معنا که ثمره و نتیجه وضع است به دو دسته

خواهد بود ۱- دلالت تصوری ۲- دلالت تصدیقی.

دلالت تصوری صرف انتقال ذهن به سمت معنا است یعنی به مجرد شنیده شدن یک لفظ، ذهن شنونده به سوی معنای آن منتقل می‌شود و معنا به ذهن می‌آید و لو اینکه آن لفظ از یک گوینده قاصد صادر نشده باشد. بنابراین در دلالت تصوری، نفس خطور کردن معنا به ذهن اهمیت دارد نه گوینده و قصد او. و لذا اگر متکلم سهوا و یا اشتباها هم لفظی را تلفظ کند خودبخود معنای آن کلمه به ذهن شنونده خواهد آمد و حتی اگر کسی در حال خواب هم کلمه‌ای را تلفظ کند فورا ذهن شنونده به سمت معنای آن خواهد رفت و بقول مرحوم شهید صدر (ره) در حلقات الاصول حتی اگر از برخورد دو سنگ به یکدیگر که صدای تق بوجود می‌آید اگر در ذهن شنونده کلمه حق تصور شود باز آن معنا در ذهن تداعی می‌شود.

اما در دلالت تصدیقی علاوه بر انتقال ذهن شنونده به سمت معنا، قصد متکلم نیز دخالت دارد یعنی دلالت تصدیقی آن است که لفظی دلالت می‌کند بر اینکه مراد و مقصود گوینده از گفتن و تلفظ کردن آن کلمه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰

مثلا فلان معنا بوده است و لذا تحقق دلالت تصدیقی وابسته بر ۴ امر است.

۱- باید گوینده عالم به آن لغت باشد و معنای آن کلمه را بداند و هنگام تکلم بفهمد که چه می‌گوید.

۲- باید گوینده در مقام بیان مطلبی یا رساندن معنایی به شنونده باشد نه اینکه سهوا را تلفظ کرده باشد.

۳- لازم است که گوینده جدی باشد و قصد شوخی و مزاح نداشته باشد.

۴- قرینه‌ای برخلاف معنای حقیقی کلمه نیاورد.

بنابراین اگر کسی معنای لفظی را نداند و از روی تقلید از غیر کلمه‌ای را بگوید دلالت تصدیقی نخواهد بود کما اینکه اگر متکلم قصدش از گفتن آن لفظ، رساندن معنای آن و فایده دادن به شنونده نباشد بلکه سهوا یا اشتباها لفظی را تلفظ نموده باشد یا منظور او شوخی بوده باشد باز هم دلالت تصدیقی محقق نمی‌شود. همچنین اگر گوینده در کنار جمله خود قرینه و علامتی را در نظر داشته باشد که به واسطه آن معلوم است که مراد او معنای حقیقی کلمه نیست باز هم دلالت تصدیقی نخواهیم داشت.

عبارت کتاب چنین است:

تنقسم دلالهٔ اللفظ الی تصوریهٔ و تصدیقیهٔ یعنی تقسیم می‌شود دلالت لفظ به دو نوع، دلالت تصوری و دلالت تصدیقی فالدلالهٔ التصوریهٔ هی عبارهٔ عن انتقال الذهن الی معنی اللفظ بمجرد سماعه و ان لم یقصده اللافظ کما اذا سمعه عن الساهی او النائم پس دلالت تصوری عبارت است از انتقال ذهن شنونده به معنی لفظ به مجرد شنیدن آن کلمه و لو

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱

اینکه گوینده آن معنا را قصد نکرده باشد مثل اینکه لفظ را از شخص در حال خواب یا کسی که سهوا تلفظ کرده بشنود و اما التصدیقیهٔ فهی دلالهٔ اللفظ علی ان المعنی مراد للمتکلم و مقصود له یعنی دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت لفظ بر اینکه آن معنا، مراد و مقصود گوینده است فالدلالهٔ الاولی تحصل بالعلم باللغهٔ و اما الثانیهٔ فتتوقف علی امور پس دلالت اول یعنی دلالت تصوری به واسطه علم به لغت حاصل می‌شود یعنی صرف اینکه شنونده معنی لفظ را بداند موجب تحقق دلالت تصوری خواهد بود اما دلالت دوم یعنی دلالت تصدیقی وابسته بر چهار امر است.

الف) ان یکون المتکلم عالما باللغهٔ. یعنی باید گوینده عالم به آن لفظ باشد و معنی آن را بداند.

ب) ان یکون فی مقام البیان و الافادهٔ یعنی باید گوینده در مقام بیان و انتقال یا رساندن معنا و فایده دادن به مخاطب باشد [پس اگر او سهوا یا اشتباها چیزی بگوید یا در حال خواب تلفظ کند دلالت تصدیقی بوجود نمی‌آید.

ج) ان یکون جادا لا هازلا یعنی باید گوینده جدی باشد و شوخی نکند.

د) ان لا ينصب قرينهٔ على خلاف المعنى الحقيقى بايد قرينه و علامتى برخلاف معناى حقيقى لفظ در كلام نباشد.
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲

–

الامر الخامس: الحقيقهٔ و المجاز

مقدمه پنجم از مقدمات دوازده‌گانه کتاب، به مسئله حقیقت و مجاز پرداخته است. بطور کلی در باب حقیقت و مجاز دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که مؤلف محترم کتاب، به بررسی آنها پرداخته است.

دیدگاه اول که نظریه مشهور اصولیین است این است که: اگر کسی لفظی را بگوید و مرادش معنای موضوع له و اصلی آن کلمه باشد به چنین استعمالی، حقیقت گفته می‌شود مانند اینکه لفظ «اسد» را در معنای شیر درنده بکار ببریم.

اما اگر کسی لفظی را استعمال کند و منظورش معنای اصلی و موضوع له آن کلمه نباشد بلکه مرادش معنای دیگری باشد که به نوعی با معنی اصلی کلمه مناسبت دارد به چنین استعمالی مجاز گفته می‌شود مانند اینکه لفظ «اسد» را در رجل شجاع بکار ببریم که به لحاظ تناسب مرد شجاع با شیر درنده که معنی اصلی کلمه است در صفت شجاعت، چنین استعمالی مجاز شمرده می‌شود و البته توجه به این نکته نیز لازم است که در استعمالات مجازی حتما باید قرینه و علامتی وجود داشته باشد تا مشخص کند که منظور گوینده معنی اصلی کلمه نیست و لفظ را به سمت معنی مجازی منصرف نماید چرا که در صورت نبودن قرینه، لفظ به معنای اصلی و حقیقی خود انصراف خواهد داشت.

پس بطور خلاصه اینکه استعمال لفظ در معنی اصلی و موضوع له کلمه، حقیقت و استعمال لفظ در غیر موضوع له و در معنای دیگری که با معنی اول مناسبتی داشته باشد مجاز نامیده می‌شود. اما استعمال لفظ در غیر
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۳
موضوع له و معنایی که تناسب و ارتباطی با معنی اصلی کلمه ندارد غلط خواهد بود مثل اینکه لفظ «اسد» را در معنی فرد ترسو و جبون بکار ببریم که چنین استعمالی درست نیست چرا که تناسبی بین فرد ترسو با شیر وجود ندارد.

مطلب دیگر اینکه مناسبت بین معنای اصلی و معنی مجازی اگر از نوع مشابهت در صفات باشد اصطلاحا به آن، استعاره گفته می‌شود مثل استعمال «اسد» در مرد شجاع. و اگر تناسب بین معنی اصلی و مجازی غیر از مشابهت باشد به آن مجاز مرسل گفته می‌شود مثل اینکه لفظ «رقبه» که به معنی گردن است را در بردگان به کار ببریم که تناسب «رقبه» با برده از نوع علقه جزء و کل است که جزء را (رقبه) استعمال کرده‌ایم اما کل (برده که شامل تمام بدن آن عبد است) را اراده نموده‌ایم. یا بالعکس کل را گفته و اراده جزء کرده باشیم مانند آیه شریفه یَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ که اصابع بمعنی انگشتان است و این لفظ را که شامل همه انگشت است را آورده‌اند اما مرادشان انامل و سرانگشت است نه همه انگشتان.

در هر حال منظور از حقیقت، استعمال لفظ در معنی موضوع له است و مراد از مجاز استعمال لفظ در غیر موضوع له است که به نوعی با معنی اصلی کلمه ارتباط و تناسبی داشته باشد.

اما نظریه دیگری نیز در باب حقیقت و مجاز وجود دارد که با دیدگاه مشهور متفاوت است. این نظریه اولین بار توسط سکاکی مطرح شد و پس از آن عده‌ای آن را پذیرفتند چنانکه مرحوم آقای آخوند در کفایه
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۴
نیز آن را مطرح کرده و به آن میل نموده است. این دیدگاه از سوی بعضی دیگر از بزرگان از جمله حضرت امام خمینی (ره) نیز پذیرفته شده است.

اما توضیح مطلب آن است که: مشهور معتقدند که در استعمال مجازی، لفظ در غیر موضوع له و معنی غیر اصلی خود بکار رفته است اما سکاکی معتقد است که در استعمالات مجازی تصرفی در لفظ و استعمال آن صورت نگرفته و لفظ در غیر از معنای اصلی و موضوع له خود استعمال نشده. مثلاـ اگر ما لفظ «اسد» را در رجل شجاع بکار ببریم «اسد» در غیر موضوع له بکار نرفته بلکه همچنان لفظ «اسد» در معنی حقیقی خودش استعمال شده است منتها ما معنی حقیقی را به حسب ادعای خودمان توسعه می‌دهیم و مدعی می‌شویم که رجل شجاع هم فردی از افراد حیوان مفترس است.

به عبارت دیگر اینکه ما می‌گوییم حیوان مفترس که معنی لفظ اسد است دو نوع است: یک قسم آن همان حیوان مفترسی است که در جنگل زندگی می‌کند که از افراد حقیقیه هم است و نوع دیگری هم وجود دارد که ما ادعاء جزء معنی اسد و ماهیت اسد قرارش می‌دهیم و مدعی می‌شویم که آن‌هم مصداقی برای حیوان مفترس است و لذا براساس این قول در استعمال مجازی، در لفظ اسد و استعمال آن تصرف و دخالتی صورت نگرفته بلکه در یک امر عقلی تصرف شده و آن اینکه معنای حقیقی اسد را ادعاء توسعه داده‌اند که شامل رجل شجاع هم بشود و خلاصه مطلب آنکه در این دیدگاه چه لفظ در معنی حقیقی بکار رود و چه در معنی مجازی استعمال شود در هر دو صورت لفظ، در غیر موضوع له بکار نرفته بلکه در هر دو مورد (حقیقت و مجاز) لفظ در معنی اصلی و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۵

موضوع له خودش استعمال شده است لکن در یکی بدون ادعا است و در دیگری ادعایی است.

عبارت کتاب چنین است:

الاستعمال الحقیقی هو اطلاق اللفظ و ارادة ما وضع له کاطلاق الاسد و ارادة حیوان المفترس یعنی استعمال حقیقی عبارت است از آوردن یک لفظ و اراده کردن معنایی که برآن وضع شده مثل اینکه لفظ اسد را در حیوان درنده بکار ببرند.

و اما المجاز فهو استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له مع وجود علقة بین الموضوع له و المستعمل فیه باحد العلائق المسوغة کاطلاق الاسد و ارادة الرجل الشجاع یعنی استعمال مجازی عبارت است از بکارگیری لفظ در غیر معنایی که برآن وضع شده لکن در صورتی که یک ارتباط و تناسبی بین معنی اصلی با معنای مورد استعمال (مجازی) وجود داشته باشد همان علقه و ارتباطهایی که مجوز استعمال مجازی است و در کتابهای معانی بیان و بلاغت به آن پرداخته می‌شود مانند گفتن لفظ اسد و اراده کردن مرد شجاع که علقه و ارتباط بین معنی اسد با رجل شجاع، همان مشابهت در صفت شجاعت است.

ثم اذا کانت العلقة هی المشابهة بین المعنیین فیطلق علیه الاستعارة سپس اگر ارتباط و علقه استعمال مجازی، تشابه در صفات باشد اصطلاحا به آن استعاره می‌گویند و الا فیطلق علیه المجاز المرسل کاطلاق الجزء و ارادة الکل کالعین و الرقبة اما اگر علقه و ارتباط بین

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۶

معنی اصلی و مجازی، مشابهت نباشد اصطلاحا به آن مجاز مرسل گفته می‌شود مثل علقه جزء و کل که مثلا جزء را بگویند و کل را اراده کنند مثل لفظ عین و رقبه که به معنی چشم و گردن است اما مجازا به معنی برده و عبد می‌باشد و بر تمام هیکل و بدن بردگان اطلاق می‌شود.

هذا هو التعریف المشهور للمجاز مطالب ذکر شده دیدگاه مشهور در باب مجاز بود.

و هناک نظر آخر موافق للتحقیق و در اینجا نظریه دیگری نیز وجود دارد که محققانه است و حاصله یعنی خلاصه آن دیدگاه این است که:

ان اللفظ سواء کان استعماله حقیقیا او مجازیا یستعمل فیما وضع له به‌درستی که لفظ چه در استعمال حقیقی و چه در استعمال

مجازی، در هر دو مورد در موضوع له خود بکار رفته است. غیر ان اللفظ فی الاول مستعمل فی الموضوع له من دون ای ادعاء و مناسبهٔ یعنی الا اینکه در استعمال لفظ در معنای حقیقی بدون هیچ ادعا و تصرفی لفظ در موضوع له خود استعمال شده و فی الثانی مستعمل فی الموضوع له لغایهٔ ادعاء ان المورد من مصادیق الموضوع له و در دومی یعنی در استعمال مجازی، لفظ در موضوع له بکار رفته منتها به انگیزه ادعای اینکه این مورد مجازی از مصادیق موضوع له کلمه است. کما فی قول الشاعر:

لدی اسد شاکی السلاح مقذف‌له لبد اظفاره لم تقلّم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۷

چنانکه شاعر عرب می‌گوید: نزد شیری که مجهز به سلاح و آماده حمله بود ایستاده بودم که دارای یالهای بلند و ناخنهای چیده نشده بود.

فاستعمل لفظ الاسد حسب الوجدان فی نفس المعنی الحقیقی لکن بادعاء ان المورد ای الرجل الشجاع من مصادیقه و افراده حتی اثبت له آثار الاسد من اللبد و الاظفار همان گونه که پیداست در این شعر، شاعر لفظ اسد را در خود معنای حقیقی بکار برده اگرچه منظور او رجل شجاع است منتها او ادعا دارد که اسد مطرح شده در شعر (یعنی رجل شجاع) از مصادیق و افراد شیر درنده است تا آنجا که برای او آثار و نشانه‌های اسد مثل دارای یال بودن یا ناخنهای بلند را هم ذکر کرده است.

بعد آیت اللّه سبحانی در ادامه می‌فرمایند: و هذا خیرهٔ استاذنا السید الامام الخمینی (ره) یعنی این نظریه را استاد ما مرحوم امام خمینی هم پذیرفته‌اند.

و الحاصل انه لو کان تفهیم المعنی الموضوع له هو الغایهٔ من وراء الکلام فالاستعمال حقیقی و خلاصه مطلب اینکه اگر هدف از بکارگیری لفظ فهماندن معنای موضوع له کلمه باشد آن استعمال، حقیقی است. و ان کان مقدمهٔ و مرآهٔ لتفهیم فرد ادعائی و لو بالقرینهٔ فالاستعمال مجازی اما اگر منظور از استعمال لفظ آن است که آن کلمه به عنوان مقدمه و انعکاس‌دهنده فرد ادعایی باشد اگرچه آن فرد ادعایی به کمک قرینه مطرح گردد در این صورت استعمال، مجازی خواهد بود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۸

-

الامر السادس: علامات الحقیقهٔ و المجاز

اشاره

وقتی گوینده لفظی را در معنایی استعمال می‌کند اگر معلوم و مشخص باشد که آن معنا، همان موضوع له است به این استعمال حقیقت گفته می‌شود. اما اگر در معنای مورد استعمال شک شود که آیا این معنا، همان معنای اصلی و حقیقی کلمه است یا معنای مجازی؟، در اینجا علامتها و نشانه‌هایی را برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی در نظر گرفته‌اند که اولین آنها تبادر است.

-

۱- التبادر

تبادر یعنی سبقت گرفتن یک معنا به ذهن شنونده به صرف شنیدن آن لفظ بدون وجود قرینه حالیه و مقالیه.

توضیح مطلب آن است که: گاهی انسان لفظی را می‌شنود که آن لفظ ممکن است معانی متعددی داشته باشد اما از میان آن معانی

یک معنا زودتر به ذهن سبقت می گیرد یعنی وقتی شنونده آن لفظ را می‌شنود قبل از هر چیز ذهنش به سمت آن یک معنا می‌رود و آن معنا به ذهن می‌آید که همین سبقت گرفتن معنا به ذهن، تبادر است و علامت حقیقت می‌باشد.

مثلا با شنیدن لفظ «اسد» فورا حیوان درنده به ذهن انسان تبادر می کند و علت آن‌هم این است که لفظ «اسد» برای حیوان مفترس وضع شده یعنی علقه وضعیه مطرح است و همین علقه و ارتباط وضعی سبب شده تا آن معنا زودتر از سایر معانی به ذهن برسد و در نتیجه تبادری

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۹

که منشا آن وضع باشد علامت حقیقت است اما تبادری که علت آن وجود قرینه یا شهرت و امثال آن باشد علامت حقیقت نیست.

اذا استعمل المتکلم لفظا فی معنی معین فلو علم انه موضوع له سمی هذا الاستعمال حقیقیا یعنی وقتی گوینده لفظی را در معنای مشخص بکار ببرد اگر معلوم باشد که آن معنا، معنی اصلی و موضوع له آن است به این استعمال، حقیقت می گویند.

و اما اذا شک فی المستعمل فیه و انه هل هو الموضوع له او لا؟

فهناک علامات تمیز بها الحقیقهٔ عن المجاز. اما اگر در مورد معنای مورد استعمال که لفظ در آن بکار رفته شک حاصل شود و معلوم نباشد که کدام‌یک از آن معانی، معنی حقیقی کلمه و کدام‌یک معنی مجازی است، در اینجا علامتهایی وجود دارد که به کمک آنها می‌شود معنی حقیقی را از معنای مجازی تشخیص داد. مثلا در آیه شریفه «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»* اگر در معنای «صعید» شک کنیم که آیا این کلمه به معنای تراب و خاک است یا شامل سنگ و ریگ و سایر وجه الارض هم می‌شود، به کمک علامت و نشانه‌هایی که ذکر خواهد شد می‌شود معنی حقیقی این کلمه را تشخیص داد. که اولین علامت معنای حقیقی تبادر است التبادر هو انسباق المعنی الی الفهم من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینهٔ یعنی تبادر عبارت است از سبقت گرفتن و پیشی گرفتن یک معنا به ذهن شنونده از خود لفظ بدون کمک قرینه و هذا یدل علی ان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۰

المستعمل فیه معنی حقیقی و این تبادر دلالت می کند که آن معنای مورد استعمال و آن معنایی که لفظ در آن بکار رفته، معنی حقیقی بوده است اذ لیس لحضور المعنی فی الذهن سبب سوی احد امرین اما القرینهٔ او الوضع زیرا برای حضور معنا در ذهن علتی بجز یکی از دو مورد قرینه یا وضع وجود ندارد و الاول منتف قطعا کما هو المفروض یعنی اولی که وجود قرینه باشد برحسب فرض ما وجود ندارد فیثبت الثانی پس دومی یعنی وضع ثابت می گردد.

بنابراین، تبادر علامت وضع لفظ برآن معنا و نشانه حقیقت بودن است.

-

۲- صحهٔ الحمل و السلب

یکی دیگر از راههای تشخیص معنای حقیقی از معنی مجازی صحت حمل و عدم صحت سلب ذکر کرده‌اند کما اینکه صحت سلب نیز از جمله راههای تشخیص معنای مجازی است. قبل از توضیح مطالب فوق و ورود در اصل بحث، ذکر یک امر از باب مقدمه لازم است.

همان گونه که در منطق گفته‌اند در قضایای حملیه لازم است بین موضوع و محمول نوعی ارتباط و اتحاد وجود داشته باشد چرا که حمل دو شیء کاملا مباین بر یکدیگر غلط است و مثلا ما نمی‌توانیم بگوییم «الشجر حجر» زیرا بین درخت و سنگ ارتباطی وجود ندارد. کما اینکه لازم است که بین موضوع و محمول نوعی تغایر هم موجود باشد چرا که حمل دو شیء کاملا مساوی بر یکدیگر هم صحیح نیست و مثلا نمی‌شود بگوییم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۱

«الشجر شجر». با توجه به این قانون ما دو نوع حمل داریم ۱- حمل اولی ذاتی ۲- حمل شایع صناعی.

حال می‌گوییم: اگر موضوع و محمول از نظر مفهوم یکی باشند یعنی جهت اتحادشان در مفهوم باشد و جهت تغایر آنها از نظر اجمال و تفصیل باشد یعنی مثلا موضوع قضیه به صورت کلی و سربسته بیان شده اما محمول، به تفصیل و با ارائه جنس و فصل و ذکر ذاتیات و خصوصیاتش مطرح گردیده است در این صورت حمل اولی ذاتی خواهد بود مانند اینکه گفته شود: الانسان حیوان الناطق. که مفهوم کلمه «انسان» با مفهوم «حیوان ناطق» یکی است اما لفظ انسان بصورت سربسته و کلی مطرح شده ولی حیوان ناطق مفصلا با ذکر جنس و فصل عنوان گردیده است. و علت اینکه به این نوع از حمل، حمل اول ذاتی می‌گویند آن است که در واقع ذاتیات یک شيء را بر او حمل نموده‌اند مثلا حیوان ناطق که جنس و فصل انسان بوده و جزء ذات او است را بر او حمل کرده‌اند.

اما گاهی ممکن است موضوع و محمول از نظر مصداق و وجود خارجی متحد باشند اگرچه از نظر مفهوم تفاوت داشته باشند به این معنا که جهت اتحاد آنها در مصداق خارجی و جهت تغایر آنها در مفهوم باشد که به یک چنین حملی، حمل شایع صناعی گفته می‌شود و چون اکثر قضایای حملیه از همین نوع اخیر هستند و هو الشائع فی الاستعمال المتعارف فی صناعهٔ العلوم، لذا به آن حمل شایع صناعی گفته می‌شود. مانند اینکه بگوییم: الشجر خضراء که مفهوم «شجر» با مفهوم «خضراء» فرق دارد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۲

اما در مصداق خارجی هر دو یکی هستند یعنی درخت، همان سبز است و سبز هم همان درخت است.

لازم به ذکر است که آنچه در بحث اصولی و به عنوان علامت تشخیص حقیقت از مجاز مطرح است غالبا همان نوع اول از حمل می‌باشد یعنی حمل اولی ذاتی. اگرچه بعضی از اصولیین مانند مرحوم مظفر از راه حمل شایع هم برای کشف معنای حقیقت و مجاز استفاده کرده‌اند.

در هر حال تشخیص معنای حقیقی از مجازی به واسطه صحت حمل و سلب به این شکل است که مثلا در ذهن شما یک معنای اجمالی و سربسته نسبت به کلمه اسد هست یعنی در فکر شما بین کلمه اسد و حیوان مفترس بطور اجمال و کلی یک ارتباط ارتکازی ذهنی وجود دارد اما می‌خواهید بدانید که آیا لفظ اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و حیوان مفترس، معنی حقیقی اسد است یا نه؟ در این صورت باید یک قضیه حملیه تشکیل دهید و بگویید «الحیوان المفترس اسد». سپس دقت کنید که آیا این قضیه درست است یا نه. که اگر درست بود از این راه کشف می‌شود که کلمه اسد برای حیوان درنده وضع شده و موضوع له اسد، حیوان مفترس است.

از طرف دیگر می‌توانید یک قضیه سالبه تشکیل دهید به این کیفیت که مثلا شما مکرر شنیده‌اید که لفظ اسد را بر رجل شجاع اطلاق می‌کنند اما نمی‌دانید که مرد شجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی. که در این حالت یک قضیه سالبه تشکیل داده و بگویید: «الرجل الشجاع لیس باسد» و بعد از کمی دقت متوجه می‌شوید که قضیه سالبه مذکور صحیح

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۳

است و لذا کشف می‌شود که رجل شجاع معنای حقیقی اسد نیست بلکه معنای مجازی است.

عبارت کتاب چنین است:

ان صحهٔ الحمل دلیل علی ان الموضوع الوارد فی الکلام قد وضع للمحمول کما ان صحهٔ السلب دلیل علی عدم وضعه له. یعنی به‌درستی که صحیح بودن حمل لفظ بر معنا، دلیل برآن است که موضوع مطرح شده در کلام، برای محمول وضع شده است کما اینکه صحیح بودن سلب لفظ از معنا نشانگر این است که آن لفظ برآن معنا وضع نشده است.

توضیحه: ان الحمل علی قسمین توضیح مطلب آن است که حمل بر دو نوع است الاول الحمل الاولی الذاتی و هو ما اذا کان

المحمول نفس الموضوع مفهوما یعنی نوع اول از حمل، همان حمل اولی ذاتی است و آن در صورتی است که موضوع و محمول از نظر مفهوم یکی باشند.

بان یکون ما یفهم من احـدهما نفس ما یفهم من الآخر به اینکه آنچه از موضوع فهمیده می‌شود عینا همان چیزی باشد که از دیگری فهمیـده می‌شود مع اختلاف بینهما فی الاجمال و التفصیل و اختلاف بین موضوع محمول در اجمال و تفصیل است [که یکی بطور کلی و سربسته بیـان شـده و دیگری به تفصیل مطرح گردیـده است] کمـا اذا قلنـا الاسـد حیوان مفترس و الانسان حیوان ناطق مانند اینکه بگوییم: اسـد حیوان درنـده است یـا انسـان حیوان نـاطق است [که در این دو مثال، مفهوم اسـد با حیوان مفترس یکی است اما تفاوت آنها در این است که اسد کلی و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۴

سربسته است اما حیوان مفترس به لحاظ اینکه جنس و فصل برای اسد می‌باشد مفصل هستند یا در جمله دوم مفهوم انسان با حیوان ناطق یکی است اما تفاوتشان در اجمال و تفصیل است] الثانی الحمل الشائع الصناعی و هو ما اذا کان الموضوع مغایرا للمحمول فی المفهوم نوع دوم، حمل شایع صناعی است و آن عبارت است از اینکه موضوع و محمول از نظر معنا باهم مغایرت داشته و متفاوتند و لکن متحدا معه فی الخارج اما در خارج و مصداق با هم متحد هستند کما اذا قلنا زید انسان مثل اینکه بگوییم: زید انسان است فما یفهم من احـدهما غیر ما یفهم من الآخر غیر انهما متحققان بوجود واحـد فی الخارج یعنی آنچه از کلمه زیـد فهمیـده می‌شود غیر از آن چیزی است که از کلمه انسـان فهمیـده می‌شود [و این دو کلمه از نظر معنـا تفـاوت دارنـد] امـا از نظر وجود خارجی هر دو یکی هستند اذا اتضـح مـا تلونـاه علیـک حال که برای تو روشن شـد مطالبی را که ذکر کردیم فاعلم ان المقصود من ان صـحهٔ الحمل او صحهٔ السلب علامهٔ للحقیقهٔ و المجاز هو القسم الاول پس بدان که ما که گفتیم صحت حمل علامت حقیقت و صحت سلب علامت مجـاز است، مراد و منظورمـان همان قسم اول است [یعنی حمل اولی ذاتی] فصـحهٔ الحمل و الهوهویـهٔ تکشف عن وحـدهٔ المفهوم و المعنی پس صحت حمل و اتحاد موضوع و محمول در معنا، کاشف از این است که مفهوم موضوع و محمول یکی است و هو عبارهٔ اخری عن وضع احدهما

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۵

للآخر و این اتحـاد مفهومی عبـارت دیگری از [نشان‌دهنـده] وضع یکی از این‌ها بر دیگری است کما ان صـحهٔ السـلب تکشف عن خلاف ذلک چنانچه صـحیح بودن سـلب یکی از دیگری نشان‌دهنده خلاف وضع است [و از صـحت سـلب متوجه می‌شویم که این لفظ وضـع برای آن معنـا نشـده] مثلاـ اذا صـح حمـل الحیـوان المفـترس علی الاسـد بالحمـل الاـولی یکشف عن ان المحمول نفس الموضوع مفهوما مثلا وقتی حمل حیوان مفترس بر اسد، به حمل اولی ذاتی درست باشد [و ما بتوانیم بگوییم:

الاسـد حیوان مفترس] این نشان‌دهنـده این است که موضوع و محمول از نظر معنا یکی هسـتند. و هو عبارهٔ اخری عن وضع احـدهما للآخر و این اتحاد در مفهوم نشان‌دهنـده وضع یکی از آنها بر دیگری است. کما انه اذا صح سـلب الحیوان الناطق عن الاسد بالحمل الاولی چنانچه اگر بر اساس حمل اولی ذاتی، سـلب حیوان ناطق از اسد صحیح باشد کما اذا قیل الاسد لیس حیوانا ناطقا مانند اینکه گفته شود اسـد حیوان نـاطق نیست یکشف عن التغـایر المفهومی بینهما این صـحت سـلب کاشف و نشان‌دهنـده آن است که مفهوم اسـد با حیوان ناطق مغایرت دارد و هو یلازم عدم وضع احدهما للآخر و این تفاوت و مغایرت مفهومی به معنای آن است که این دو برای یکدیگر وضع نشده‌اند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۶

-

۳- الاطراد

سومین راه تشخیص معنای حقیقی از مجازی اطراد است. اطراد یعنی شیوع داشتن استعمال لفظ در یک معنا از جهت حیثیت خاصی که در آن وجود دارد.

توضیح مطلب آن است که اگر لفظی را در موردی [به لحاظ وجود خصوصیتی که در آن مورد است] استعمال کردند و سپس دیدیم که هرکجای دیگر هم که آن خصوصیت موجود باشد، استعمال مذکور صحیح است به آن اطراد می گویند و این از علامتهای حقیقت است.

مثلا فرض کنید ما عنوان و کلمه «عالم» را بر «زید» اطلاق می کنیم به خاطر اینکه او واجد علم است بعد می‌بینیم که هرکس دیگری هم که واجد علم باشد و همین ویژگی را داشته باشد می‌شود بر او عنوان «عالم» را اطلاق کرد و لذا کشف می کنیم که اطلاق عالم بر زید و هرکس دیگری که صفت عالمیت را داشته باشد به نحو حقیقت است اما اگر مثلا در یک موردی لفظی را در معنایی بکار ببرند ولی با اینکه در موارد دیگر همان خصوصیت وجود دارد اما استعمال آن در سایر موارد شایع نباشد معلوم می‌شود که آن مورد مجازی بوده است مثلا ما لفظ «اسد» را در رجل شجاع بکار می‌بریم و این بخاطر وجود شباهت رجل شجاع با اسد در صفت شجاعت است اما این‌طور نیست که در سایر موارد مشابهت هم اطلاق اسد صحیح باشد و فرضا اگر موجودی در قیافه و شکل ظاهری با اسد شباهت داشته باشد اما بهره‌ای از شجاعت نبرده باشد نمی‌شود به او لفظ اسد را اطلاق کرد زیرا عرف چنین استعمالی را نمی‌پسندد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۷

و لذا استعمال لفظ اسد در معنای رجل شجاع به خاطر وجود شباهت، چون اطراد ندارد مجازی است.

بنابراین نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که اطراد و شیوع استعمال یک لفظ در یک معنا علامت حقیقت می‌باشد کما اینکه عدم اطراد و شایع نبودن استعمال یک لفظ در یک معنا نشان‌دهنده مجازیت آن استعمال خواهد بود.

مثال دیگر: ما می‌توانیم لفظ «رجل» را در مورد زید بکار ببریم زیرا خصوصیت مردانگی در او وجود دارد بعد می‌بینیم که در سایر موارد دیگر هم که همین ویژگی رجولیت وجود داشته باشد می‌شود لفظ «رجل» را استعمال کرد بنابراین متوجه می‌شویم که کلمه «رجل» در عالم لغت برای یک معنایی وضع شده که شایع و رایج است در بین تمام مصادیق مردان اعم از زید و عمر و بکر و خالد و ... و هرکس دیگری که خصوصیت مردانگی داشته باشد و لذا استعمال کلمه رجل در مورد مردان حقیقت است.

نتیجه‌ای که از این بحث حاصل می‌شود آن است که اگر کسی که جاهل به یک لغت و زبان است بخواهد بداند که فلان کلمه چه معنایی دارد، تنها راه برای او این است که به محاورات و گفت و شنودهای اهالی آن منطقه گوش فرا دهد و ببیند که مردم آن سرزمین هر لفظ را در چه معنایی بکار می‌برند و آنگاه از شیوع و اطراد استعمال یک لفظ در یک معنا، معنی حقیقی کلمات را بدست آورد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۸

عبارت کتاب چنین است:

الاطراد هی العلامهٔ الثالثهٔ لتميز الحقيقهٔ عن المجاز یعنی سومین علامت برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی، اطراد و شیوع استعمال است. و توضیح ذلک انه اذا اطرد استعمال لفظ فی افراد کلی بحیثیهٔ خاصهٔ کرجل باعتبار الرجولیهٔ فی زید و عمرو و بکر مع القطع بعدم کونه موضوعا لکل واحد علی حدهٔ توضیح مطلب آن است که وقتی مثلا شیوع داشته باشد که لفظی را با توجه به وجود خصوصیت و ویژگی خاصی در معنایی کلی بکار ببرند مانند اینکه لفظ رجل را به خاطر صفت مردانگی که در زید و عمرو و بکر وجود دارد در مورد تک‌تک آنها استعمال می کنند با اینکه ما می‌دانیم که کلمه رجل برای هریک از این افراد وضع نشده

است یستکشف منه وجود جامع بین الافراد قد وضع اللفظ بازائه از همین‌جا [که ما می‌دانیم که کلمه رجل را در لغت فقط برای زید یـا عمرو یا ... وضع نکرده‌انـد اما با این حال اسـتعمال این لفظ، در تمام مردان جایز است] کشف می‌کنیم که یک قـدر مشترک در بین این افراد وجود دارد [یعنی همه آن افراد در یـک ویژگی مشترکنـد] که لفـظ رجـل هم برای همـان وصف مشـترک وضع شـده است فالجاهل باللغهٔ اذا اراد الوقوف علی معانی اللغات الاجنبیهٔ من اهل اللغهٔ فلیس له سبیل الا الاسـتماع الی محاوراتهم پس شخصی که جاهل به یک لغت است وقتی بخواهد به معانی لغات بیگانه آگاهی پیدا کند و از آنها سر درآورد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۵۹

راهی جز گوش فرادادن به مکالمـات آنهـا نـدارد فاذا رأی ان لفظا خاصا یسـتعمل مع محمولات عدیـدهٔ فی معنا معین پس وقتی که مشاهده شود که لفظ خاصـی [در موارد گوناگون و جاهای مختلف] و با محمولات متعدد، در یک معنای خاصی بکار می‌رود کما اذا قـال الفقیه المـاء طاهر و مطهر چنانچه شـخص مجتهـد بگویـد: آب پاک و پاک‌کننـده است و قال الکیمیائی الماء رطب سـیال و شیمی‌دان بگوید: آب مرطوب و روان است و قال الفیزیایی الماء لا لون له و فیزیک‌دان بگوید: آب مایعی بی‌رنگ است یقف علی ان اللفظ موضوع لما اسـتعمل فیه شنونده آگاه می‌شود که لفظ «ماء» وضع شده برای همان معنای مورد استعمال. [یعنی در جمله‌های بالا تمام خصوصـیاتی که ذکر شـد ماننـد پاک‌کننده بودن یا مرطوب و روان بودن یا بی‌رنگ بودن، همگی خصوصـیت یک شـیء واحـد هسـتند که لفـظ «ماء» هم برای همان شـیء واحـد وضع شـده است] لان المصـحح له اما الوضع او العلاقـهٔ زیرا تصـحیح‌کننده اسـتعمال، یـا وضع است و یـا ارتبـاط و علقه مجـازیت و الثانی لا ـ اطراد فیه دومی یعنی علقه و ارتبـاط مجـازی باعث شـیوع و اطراد نمی‌شود فیتعین الاول پس همان اولی یعنی وضع، ثابت می‌شود. و لنذکر مثالا آخر یعنی لازم است مثال دیگری ذکر کنیم.

ان آیـهٔ الخمس اعنی قوله سـبحانه وَ اعْلَمُوا أَنَّمـا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ (الانفال/ ۴۱)

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۰

توجب اخراج الخمس عن الغنیمهٔ. یعنی آیه ۴۱ سوره انفال بر مسلمین واجب کرده که خمس غنیمت را بپردازند فهل الکلمهٔ الغنیمهٔ موضوعـهٔ للغنائم المأخوذهٔ فی الحرب او تعم کل فائدهٔ یحوزها الانسان من طرق شتی؟ آیا کلمه غنیمت تنها برای غنائم جنگی وضع شـده یـا اینکه شامـل تمام فوائـد و سودهایی که انسان از راههای مختلف به دست می‌آورد می‌شود؟ [به عبارت ساده‌تر اینکه معنای حقیقی غنیمت چیست؟ آیـا فقـط غنیمت جنگی است یـا اینکه اعم از آن است؟] یسـتکشف الثـانی عن طریق الاطراد فی الاسـتعمال یعنی از راه شـیوع اسـتعمال و اطراد کشـف می‌شـود کـه معنـای حقیقی غنیمـت همـان دومی اسـت یعنی این لفـظ، مطلق سودهـا و درآمـدهای انسان را در برمی‌گیرد. فاذا تتبعنا الکتاب و السـنهٔ نجد اطراد اسـتعمالها فی کل ما یحوزه الانسان من ای طریق کان یعنی وقتی مـا آیـات قرآن و روایـات را بررسـی می‌کنیم می‌بینیم که اسـتعمال لفظ غنیمت در تمام سودها و فوائـدی که انسان از راههای گوناگون به دست می‌آورد رایج و مطرد است.

بعد آیت اللّه سبحانی مواردی را به عنوان نمونه ذکر کرده و می‌فرمایند:

قال سبحانه تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاهِٔ الدُّنْیا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغانِمُ کَثِیرَهٌٔ (النساء/ ۹۴) و المراد مطلق النعم و الرزق خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید:

شما به دنبال بدست آوردن سرمایه و ثروت در این دنیا هستید در حالی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۱

که روزی‌هـای بسـیاری نزد خـداست. که در این آیه شـریفه مراد از مغـانم مطلق روزی‌هـا و نعمتهـا است و قال رسول اللّه (ص) فی مورد الزکاهٔ اللهم اجعلها مغنما یعنی پیامبر اکرم (ص) در مورد زکات فرمودند:

خدایا آن را بابرکت قرار بده. و فی مسند احمد: غنیمهٔ مجالس الذکر الجنهٔ. در مسند احمد حنبل آمده است که فایده مجالسی که در آن یاد خدا می‌شود بهشت است و فی وصف شهر رمضان: غنم المؤمن و در وصف ماه رمضان گفته شده که موجب برکت و فایده مؤمن است فهذه الاستعمالات الکثیرهٔ المطردهٔ تکشف عن وضعه للمعنی الاعم پس در این موارد متعددی که استعمال لفظ غنیمت در معنای کلی آن یعنی مطلق فوائد و سودها شایع بوده و اطراد دارد نشان‌دهنده آن است که این لفظ، برای معنای کلی وضع شده است و هذا هو الطریق المألوف فی اقتناص مفاهیم اللغات و معانیها یعنی این اطراد و شیوع در استعمال، راهی آشنا و ساده برای بدست آوردن معانی و مفاهیم کلمات است و فی تفسیر لغات القرآن و مشکلات السنهٔ و برای بدست آوردن تفسیر لغات قرآن و الفاظ مشکل در روایات و علیه قاطبهٔ المحققین و اکثر محققان به همین روش عمل می‌کنند و یطلق علی هذا النوع من تفسیر القرآن، التفسیر البیانی و به این نوع از تفسیر که به وسیله اطراد کلمات قرآن را تفسیر کنند تفسیر بیانی می‌گویند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۲

–

۴– تنصیص اهل اللغهٔ

چهارمین راه برای بدست آوردن معنای حقیقی کلمات، تصریح اهل لغت و لغت‌شناسها است به این صورت که اگر در موردی کارشناسان لغت تصریح کنند که فلان کلمه دارای فلان معنا است از این راه می‌توان موضوع له الفاظ را کشف کرد. البته باید توجه داشت که این امر اختصاص به نویسندگان فرهنگهای لغت اولیه دارد یعنی کسانی که خودشان در بین قبایل مختلف عرب رفته و مدتی را با آنها سپری کرده و از نزدیک شاهد نحوه بکارگیری کلمات بوده‌اند. که تصریح این لغت‌شناسها بعضا ممکن است باعث اطمینان و کشف معنای حقیقی کلمات بشود.

البته در این رابطه یک بحث دیگری هم مطرح است و آن اینکه به فرض اینکه اهل لغت در مورد کلماتی تصریح کنند و معانی خاصی را بعنوان موضوع له آنها بیان نمایند آیا قول اهل لغت و صاحبان فرهنگهای لغت برای فقیه حجت است؟ و آیا مجتهد می‌تواند براساس نظر لغت‌شناس، فتوا صادر کند؟ مثلا اگر اهل لغت در مورد کلمه «صعید» بگویند که معنای آن مطلق وجه الارض است آیا فقیه می‌تواند براساس آن، فتوا به جواز تیمم با مطلق وجه الارض صادر کند؟

که این بخش از بحث، مربوط به مباحث حجت بوده و در قسمت پایانی کتاب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

المراد من تنصیص اهل اللغهٔ هو تنصیص مدونی معاجم اللغهٔ العربیهٔ منظور از تصریح اهل لغت، تصریح و بیان نویسندگان و تدوین‌کنندگان فرهنگهای لغت عرب است. فان مدونی اللغهٔ الاوائل به‌درستی که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۳

تدوین‌کنندگان اولیه لغات [یعنی کسانی که برای اولین بار اقدام به جمع‌آوری لغات کرده‌اند] کالخلیل بن احمد الفراهیدی (ت ۱۷۰ ه) مؤلف کتاب العین و الجوهری (ت ۳۹۸ ه) مؤلف الصحاح مانند خلیل بن احمد فراهیدی نویسنده کتاب «العین» و جوهری، نویسنده کتاب «الصحاح» قد دونوا کثیرا من معانی الالفاظ من السن القبائل العربیهٔ و سکان البادیهٔ این‌ها بسیاری از معانی لغات را از زبان قبیله‌های مختلف عرب و بادیه‌نشینها جمع‌آوری کردند فتنصیص هؤلاء یکون مفیدا للاطمینان بالموضوع له پس تصریح این افراد نسبت به موضوع له الفاظ، برای ما اطمینان‌آور است هذا و سیأتی تفصیل الکلام فی حجیهٔ قول اللغوی فانتظر بیان اجمالی مطلب همین بود اما تفصیل سخن در مورد ارزش و حجیت گفتار لغت‌شناسان، در باب حجیت قول لغوی [در بخش پایانی کتاب] خواهد آمد.

–

الامر السابع: الاصول اللفظیهٔ

اشاره

نویسنده محترم، در این قسمت به بررسی اصول لفظیه پرداخته‌اند.
ایشان می‌فرمایند: شک کردن در مورد یک کلام به دو صورت قابل تصور است. صورت اول آن است که ما در مورد معنای موضوع له کلمه شک داشته باشیم و مثلا ندانیم که معنای حقیقی کلمه «صعید» چیست که برای رفع مشکل از راه تبادر یا صحت وضع و سلب یا تصریح اهل
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۴
لغت و امثال آن مسئله حل و فصل می‌شود که بحث آن مفصلا گذشت.
و صورت دوم آن است که ما معنای موضوع له کلمات را می‌دانیم اما منظور گوینده برای ما مشخص نیست مثل اینکه ما می‌دانیم که لفظ «اسد» به معنی حیوان درنده است و معنای مجازی آن رجل شجاع می‌باشد اما مراد گوینده که گفته است رأیت اسدا برای ما معلوم نیست و نمی‌دانیم که آیا مراد او رجل شجاع بوده یا حیوان درنده؟ که در اینجا اصول و قواعدی را در جهت تشخیص مراد گوینده جعل کرده‌اند که به اصول لفظیه شهرت دارند و آنها عبارتند از: ۱- اصالت حقیقت ۲- اصالت عموم ۳- اصالت اطلاق ۴- اصل عدم تقدیر ۵- اصالت ظهور

-

اصالهٔ الحقیقهٔ

اگر در مراد گوینده شک حاصل شود که آیا منظور او از استعمال فلان لفظ، معنای حقیقی بوده یا مجازی و البته قرینه و دلیلی هم در کلام او بر اراده مجاز ذکر نشده بلکه صرفا احتمال اراده معنای مجازی از طرف گوینده وجود دارد مانند اینکه او گفته است رأیت اسدا و ما نمی‌دانیم که آیا منظور او از کلمه «اسد» معنای حقیقی آن یعنی شیر درنده است یا معنای مجازی و رجل شجاع؟ در این صورت ما کلام گوینده را حمل بر معنای حقیقی می‌نماییم چرا که معنای حقیقی معنای اصلی کلمه و موضوع له آن است اما معنای مجازی، معنای غیر اصلی بوده و موضوع له کلمه نیست بنابراین اراده مجاز نیازمند به قرینه و دلیل است که در فرض ما موجود نیست. پس خلاصه مطلب اینکه حمل کلام بر معنای حقیقی آن، اصالت حقیقت نام دارد.
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۵

-

اصالهٔ العموم

لفظ عام، همان لفظ کلی است که دارای مصادیق متعدد است و البته در کتابهای اصولی حکم عام، حکمی است که شامل تمام افراد و مصادیق لفظ عام باشد که این شمول و گستردگی نیز با دلالت لفظیه و با کمک الفاظ یا هیئتهای خاصی بیان می گردند مانند لفظ «کل» و هیئت جمع محلی به الف و لام مانند «العلماء» که شامل همه عالمها می‌شود. [توضیح بیشتر درباره عام و انواع آن در باب عام و خاص خواهد آمد]
حال گاهی گوینده لفظ عامی را بکار می‌برد اما در مورد منظور او شک حاصل می‌شود که آیا مراد او از این لفظ عام، همه افراد آن عام هست یا اینکه بعضی از افراد مد نظر او بوده است؟ مثلا او گفته است «اکرم العلماء» و ما نمی‌دانیم که آیا مراد او همه

عالمها است یا بعضی از افراد عالمها؟ و به عبارت دیگر ما احتمال می‌دهیم که شاید این عام، تخصیص خورده باشد و مثلا منظور گوینده از آن لفظ عام، همه افراد و مصادیق موضوع له نباشد بلکه عالمهای عادل مد نظر او باشد که در اینجا چون دلیلی بر تخصیص نداریم می‌بایست کلام گوینده را حمل بر عموم کنیم که به همین امر اصالت عموم گفته می‌شود.

–

اصالهٔ الاطلاق

لفظ مطلق از جهاتی شباهت به عام دارد یعنی در هر دو، نوعی شمول و گستردگی لفظ، نسبت به افراد و مصادیق متعدد موجود است اما بطور اجمال تفاوت عام و مطلق در این است که شمولیت عام نسبت به افراد خود از نوع دلالت لفظیه است یعنی مثلا لفظ جمع محلی به الف و لام در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۶

لغت عرب برای عمومیت وضع شده یا کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع شده‌اند اما شمولیت مطلق از نوع دلالت عقلیه می‌باشد یعنی صرف نیامدن قید در کلام، موجب اطلاق خواهد بود مثلا وقتی گفته شود «اعتق رقبهٔ» یعنی یک برده آزاد کن، ما عقلا- می‌فهمیم که آنچه مورد نظر مولی بوده نفس برده و رقبه است نه رقبه خاص مانند رقبه مؤمنه چرا که اگر واقعا منظور او از «رقبه»، برده مؤمن بود باید با آوردن یک کلمه آن را به ما می‌فهماند و لذا عقلا ما کلام او را حمل بر اطلاق می‌کنیم. [توضیح بیشتر در این رابطه در باب مطلق و مقید خواهد آمد]

حال اگر در موردی شک کنیم که مراد گوینده از این لفظ، معنای مطلق بوده یا مقید، در اینجا ما کلام را حمل بر اطلاق می‌کنیم چرا که تقیید نیازمند دلیل است که در فرض ما موجود نیست و همین امر، به اصالت اطلاق معروف است.

مثلا- خداوند فرموده است احل اللّه البیع و کلمه «البیع» مطلق است و شامل هر نوع معامله‌ای خواهد بود حال اگر شک کنیم که آیا مراد شارع از این کلمه، مطلق بیع است یا نوع خاصی از بیع مانند بیع با صیغه عربی و به عبارت دیگر اگر شک کنیم که آیا لفظ بیع در آیه شریفه مقید به حالت خاصی شده یا نه در اینجا ما اصل اطلاق را جاری کرده و کلام را بر تمامی مصادیق بیع حمل می‌نماییم و حکم می‌کنیم که مثلا در بیع و معامله صیغه عربی شرط نیست.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۷

–

اصالهٔ عدم التقدیر

در پاره از جملات وضعیت به گونه‌ایی است که لازم است لفظی را در تقدیر بگیریم تا معنای جمله صحیح باشد مثلا در آیه شریفه وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها [یعنی سؤال کن از روستایی که ما در آن بودیم] عقلا لازم است که ما یک کلمه‌ای را مانند لفظ اهل در تقدیر بگیریم تا معنای آیه روشن شود پس مراد آن است که از اهل روستا سؤال کن چرا که از خود روستا که عبارت است از مجموعه خانه‌ها و چند کوچه و ... نمی‌شود چیزی را پرسید.

اما در بعضی از موارد، ممکن است شکل جمله به گونه‌ایی باشد که در تقدیر گرفتن یک کلمه ممکن است اما اگر هم لفظی را در تقدیر نگیریم باز هم معنای کلام قابل توجیه بوده و صحیح است. حال اگر شک کنیم که آیا گوینده معنای ظاهری کلام را اراده کرده یا اینکه چیزی را در تقدیر فرض کرده است، که در اینجا ما کلام او را حمل بر معنای ظاهریش کرده و اصل را بر عدم تقدیر می‌گذاریم چرا که جواز تقدیر گرفتن یک لفظ، نیازمند دلیل است که در فرض ما چنین دلیلی وجود نداشته است.

مثلا قرآن کریم از فرعون نقل می کند که او ادعای خدایی داشـته و گفته است: أَنَا رَبُّکَمُ الْأَعْلی. حال ممکن است که ما کلمه «عبد» را در جمله مذکور در تقدیر بگیریم و بگوییم که شاید مراد فرعون این بوده که خواسته بگوید انا عبد ربکم الاعلی. اما چون دلیلی بر این تقدیر گرفتن وجود ندارد ما اصالت عدم تقدیر را اجرا کرده و می گوییم اصل آن است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۸

که چیزی در تقدیر نباشد و لذا سخن فرعون را حمل بر معنای ظاهریش می‌کنیم که او ادعای خدایی داشته است.

-

اصالة الظهور

اشاره

بطور کلی جملات به دو دسته نص و ظاهر تقسیم می‌شوند. نص، کلامی است که در معنای خودش صراحت دارد به‌طوری که احتمال دیگری در مورد او وجود نداشته و قابل توجیه و حمل بر معنای دیگری نیست مانند آیه حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ که لفظ «حُرِّمَتْ» صراحت در حرام بودن را داشته و قابل توجیه یا حمل بر معنای دیگری نیست.

اما ظاهر، کلامی است که صراحت در یک معنا ندارد بلکه ظاهرش معنایی را افاده می کند اما مع ذلک احتمال معنای دیگری هم در آن لفظ وجود دارد مانند صیغه امر و نهی که در کتابهای اصولی گفته‌اند فعل امر ظاهر در وجوب است اگرچه در بعضی از جاها ممکن است معنای استحباب هم بدهد یا فعل نهی ظاهر در حرمت است و البته در پاره‌ای از موارد به معنای کراهت هم آمده است. پس چون معنای ظاهری امر و نهی، وجوب و حرمت است به آن ظاهر می گویند درحالی‌که احتمال حمل و توجیه فعل امر و نهی در معنای استحباب و کراهت هم وجود دارد.

لازم به ذکر است که در این موارد حمل کلام بر معنای غیر ظاهریش محتاج دلیل است یعنی مثلا اگر ما بخواهیم فعل امری را حمل بر استحباب کنیم حتما باید دلیل موجهی وجود داشته باشد و در موارد عدم دلیل، فعل امر، حمل بر ظاهرش که وجوب است می‌شود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۶۹

حال اگر در موردی شک کنیم که مراد گوینده معنای ظاهری است یا غیر ظاهری؟ در این صورت لازم است کلام گوینده حمل بر ظاهر شود و این قاعده را اصالت ظهور می گویند

و نکته آخر اینکه چون اصالت ظهور به معنای حمل کلام به معنای ظاهریش است پس در واقع تمام آن اصول سابق هم به همین اصل ظهور برگشت دارند و همه از مصادیق همین اصالت ظهور می‌باشند چرا که مثلا در اصالت حقیقت هم ما کلام گوینده را حمل بر ظاهرش که معنای حقیقی باشد می کنیم یا در اصالت عموم، ظاهر کلام را که عمومیت است اخذ می‌نماییم و هکذا در سایر موارد. پس در واقع می‌شود گفت که آن اصول سابق همه از افراد و زیر مجموعه‌های اصالت ظهور هستند.

عبارت کتاب چنین است:

ان الشک فی الکلام یتصور علی نحوین به‌درستی که شک کردن در یک جمله به دو صورت قابل تصور است الف) الشک فی المعنی الموضوع له کالشک فی ان الصعید هل وضع للتراب او لمطلق وجه الارض؟ صورت اول: شک در معنای موضوع له کلمه است مثل اینکه شک کنیم که آیا لفظ «صعید» به معنی خاک است یا برای مطلق وجه الارض و چیزهایی که روی زمین است وضع شده؟ ب) الشک فی مراد المتکلم بعد العلم بالمعنی الموضوع له صورت دوم: شک در مراد گوینده است بعد از آنکه ما به وضع

کلمه و معنای موضوع له آن آگاهی داریم. اما النحو الاول من الشک اما صورت اول از شک [که معنای واقعی کلمه را

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۰

نمی‌دانیم] فقد مر الکلام فیه فی الامر السادس پس بحث آن در مبحث ششم گذشت و علمت ان هناک علامات یمیز بها المعنی الحقیقی عن المجازی و شما دانستید که در آن مورد نشانه‌هایی برای تشخیص دادن معنای حقیقی از مجازی وجود داشت و اما النحو الثانی من الشک اما نوع دوم از شک [یعنی شک در مراد گوینده] فقد عقد له هذا الامر پس منعقد شده برای آن این مبحث هفتم فنقول پس می‌گوییم ان الشک فی المراد علی اقسام و فی کل قسم اصل یجب علی الفقیه تطبیق العمل علیه به‌درستی که شک در مراد چند نوع است و در هر نوعی قانونی وجود دارد که بر مجتهد لازم است که عملکرد خود را برآن تنظیم نماید.

و الیک الاشارهٔ الی اقسام الشک و الاصول التی یعمل بها و به شما تقدیم می‌شود ذکر انواع شک و قوانینی که باید به آنها عمل شود.

–

۱– اصالهٔ الحقیقهٔ (اصالت حقیقت)

اذا شک فی ارادهٔ المعنی الحقیقی او المجازی من اللفظ هنگامی که شک حاصل شود در اینکه آیا گوینده معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را بان لم یعلم وجود القرینهٔ علی ارادهٔ المعنی المجازی مع احتمال وجودها به این صورت که احتمال داده می‌شود [که مراد گوینده] معنای مجازی باشد اما وجود قرینه و علامتی برآن هم محرز و معلوم نیست کما اذا شک فی ان المتکلم هل اراد من الاسد فی قوله رأیت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۱

اسدا؛ الحیوان المفترس او الجندی الشجاع؟ مانند اینکه شک حاصل شده در اینکه گوینده که گفت «رایت اسدا» آیا منظورش شیر درنده است یا سرباز شجاع؟ فعندئذ یعالج الشک عند العقلاء بضابطهٔ خاصهٔ پس در این هنگام شک را با معیار خاصی که در نزد عقلاء وجود دارد بر طرف می‌کنند و هی الاخذ بالمعنی الحقیقی ما لم یدل دلیل علی المعنی المجازی و آن معیار این است که ما تا زمانی که دلیلی بر مجازیت نیابیم معنای حقیقی را گرفته [و کلام را برآن حمل می‌کنیم] و هذا ما یعبر عنه باصالهٔ الحقیقهٔ و این چیزی است که از آن به اصالت حقیقت یاد کرده‌اند.

–

۲– اصالهٔ العموم (اصالت عموم)

اذا ورد عام فی الکلام کما اذا قال المولی اکرم العلماء هنگامی که کلامی بصورت عام وارد شود مانند اینکه مولی بگوید علماء را اکرام کن [با توجه به اینکه جمع محلی به الف و لام افاده عموم می‌کند] و شک فی ورود التخصیص علیه و شک حاصل شود در وارد شدن تخصیصی برآن عام و اخراج بعض افراده کالفاسق و استثناء بعضی از افراد عام مانند فاسقها فالاصل هو الاخذ بالعموم و ترک احتمال التخصیص پس اصل بر این است که ما عموم را گرفته و احتمال تخصیص را ترک نماییم و هذا ما یعبر عنه باصالهٔ العموم و این همان چیزی است که از آن به اصالت عموم یاد کرده‌اند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۲

–

۳- اصالهٔ الاطلاق (اصالت اطلاق)

اذا ورد مطلق و شک فی کونه تمام الموضوع او بعضه وقتی که لفظ مطلقی وارد شود و شک کنیم که آیا تمام موضوع حکم [در آن منحصر] است یا نه؟ کما قال سبحانه أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (البقرهٔ/ ۲۷۵) و احتمل ان المراد هو البیع بالصیغهٔ دون مطلقه مانند اینکه خداوند سبحان فرموده است: خدا بیع را حلال کرد. و در اینجا احتمال داده می‌شود که شاید بیع با صیغه عربی مد نظر بوده نه هر بیعی فالمرجع عندئذ هو الاخذ بالاطلاق و الغاء احتمال التقیید پس محل رجوع [برای برطرف شدن شک] در این صورت همان است که ما به اطلاق کلام عمل کرده و احتمال وجود قید را لغو می‌نماییم و هذا ما یعبر عنه باصالهٔ الاطلاق و این همان چیزی است که از آن به اصالت اطلاق یاد کرده‌اند.

-

۴- اصالهٔ عدم التقدیر (اصالت عدم تقدیر)

اذا ورد کلام و احتمل فیه تقدیر لفظ خاص وقتی که جمله‌ای وارد شود و ما احتمال دهیم که شاید لفظ خاصی در آن جمله در تقدیر باشد [مانند اینکه فرعون گفت انا ربکم الاعلی و ما احتمال می‌دهیم که شاید او منظورش این بوده که انا عبد ربکم الاعلی و کلمه عبد در تقدیر باشد] فالمرجع عند العقلاء هو عدم التقدیر پس محل رجوع نزد عقلاء جهت برطرف شدن این شبهه همان اصل عدم و نبودن تقدیر است الا ان تدل علیه قرینهٔ مگر اینکه دلیلی بر لزوم تقدیر گرفتن وجود داشته باشد کما

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۳

فی قوله سبحانه وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها (یوسف/ ۸۲) و التقدیر اهل القریهٔ مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: از روستایی که ما در آن بودیم سؤال کن که در اینجا کلمه اهل در تقدیر است یعنی از اهالی آن روستا سؤال کن [و در اینجا قرینه عقلیه دلالت بر لزوم تقدیر گرفتن یک کلمه دارد] و هذا ما یعبر عنه باصالهٔ عدم التقدیر و این همان چیزی است که از آن به اصالت عدم تقدیر تعبیر شده است.

-

۵- اصالهٔ الظهور (اصالت ظهور)

اذا کان اللفظ ظاهرا فی معنی خاص دون ان یکون نصا فیه بحیث لا- یحتمل معه الخلاف وقتی که لفظی در معنای خاصی ظهور داشته باشد اما آن‌گونه صراحتی نداشته باشد که در آن احتمال خلاف داده نشود فالاصل الثابت عند العقلاء هو الاخذ بظهور الکلام و الغاء احتمال الخلاف پس قانون کلی و ثابت نزد عقلاء این است که ظاهر جمله را گرفته و احتمالات خلاف آن را لغو می‌دانند و هذا ما یعبر عنه باصالهٔ الظهور و این همان چیزی است که از آن با عنوان اصالت ظهور یاد می‌کنند. ثم ان الاصول السابقهٔ مصادیق لاصالهٔ الظهور سپس [بدان که] تمامی اصول گذشته همگی از افراد و مصادیق همین اصالت ظهور هستند. و هذه الاصول مما یعتمد علیها العقلاء فی محاوراتهم و لم یردع عنها الشارع فهی حجهٔ و این اصول از چیزهایی است که معمولا در بین عقلاء رایج بوده و مردم در گفت‌وشنودهای خود بر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۴

آنها اعتماد می‌کنند و از طرف شرع هم منعی نسبت به این ضوابط نرسیده است پس این‌ها حجیت و اعتبار دارند. [که در واقع این جمله اخیر بیان‌کننده نحوه حجیت و اعتبار اصول لفظیه است که به نوعی برگشت به تأیید این اصول از ناحیه شرع هم دارد]

-

الامر الثامن: الاشتراک و الترادف

اشاره

هشتمین مقدمه کتاب، به مسئله اشتراک و ترادف اختصاص یافته است.

مشترک بر دو نوع است ۱- مشترک لفظی ۲- مشترک معنوی. آنچه بیشتر محل بحث اصولیین است همان مشترک لفظی است و آن عبارت است از اینکه یک لفظ واحد برای چند معنای متعدد وضع شده باشد مانند لفظ «عین» که گفته‌اند نزدیک به هفتاد معنا دارد یا مثل لفظ «قرء» که به معنای حیض و طهر آمده است.

اما ترادف به عکس اشتراک است یعنی چند لفظ متعدد همگی برای یک معنا وضع شده‌اند مانند الفاظ «انسان»، «بشر»، «آدم» که همگی برای حیوان ناطق وضع شده‌اند.

در بین اصولیین در مورد امکان ترادف و اشتراک اختلاف نظر وجود دارد به‌طوری که بعضی از ایشان تحقق این دو امر را می‌پذیرند و گروهی هم معتقدند که اشتراک لفظی و ترادف محال است.!

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند اکثریت علماء بر این عقیده‌اند که اشتراک و ترادف ممکن است و بهترین دلیل برآن وقوع این دو امر در زبان عربی است. مثلا لفظ «عین» در لغت عرب به چندین معنا آمده است از جمله

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۵

به معنای چشم و چشمه و طلا۔ و نقره و ... کما اینکه در مورد الفاظ مترادف هم نمونه‌های بارزی وجود دارند مثل انسان و بشر و آدم که همگی بر یک معنا دلالت دارند.

اما بحثی که در اینجا مطرح است این است که منشأ و ریشه پیدایش اشتراک و ترادف چیست؟ و اشتراک لفظی چگونه بوجود آمده است؟

مؤلف محترم کتاب می‌فرمایند: ریشه اشتراک لفظی را باید در یکی از این دو چیز جستجو کرد ۱- نحوه زندگی قبائل عرب و نوع استعمالات الفاظ و محاورات ایشان ۲- کثرت استعمال بعضی از الفاظ در معنای مجازی.

توضیح مطلب آن است که در جوامع ابتدایی قدیم، قبائل مختلف عرب جدا از هم و در مکانهای مختلف زندگی می‌کرده‌اند و چون نوعا با یکدیگر ارتباط نداشته‌اند از حال و روز هم بی‌خبر بوده‌اند یعنی این نحو ارتباطات وسیعی که امروزه وجود دارد در قدیم نبوده است لذا مردمان آن زمانها کمتر از یکدیگر باخبر بوده‌اند. از طرف دیگر چون زندگی انسانها بصورت اجتماعی است و مردم با یکدیگر سروکار دارند ساده‌ترین نوع ارتباط، همان محاوره و صحبت کردن است ازاین‌رو در یک قبیله لفظی را برای معنایی وضع می‌کردند مثلا عین را برای چشمه. و در قبیله دیگری همان لفظ را برای معنای دیگری قرار می‌دادند مثلا عین را برای طلا، بدون اینکه این دو قبیله از یکدیگر خبر داشته باشند و هکذا در قبایل دیگری نیز ممکن بود این لفظ، در معانی دیگری وضع شود.

بعدها که علمای لغت به جمع‌آوری لغات اقدام کردند متوجه شدند که در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۶

بسیاری از موارد یک لفظ برای چند معنا یا چند لفظ در یک معنا وضع شده است و لذا مسئله اشتراک و ترادف بوجود آمد.

گاهی هم منشا تحقق اشتراک لفظی، کثرت استعمال یک لفظ در معنای مجازی است به این صورت که لفظی را در معنای مجازی

آن به کرات و دفعات کثیری استعمال کرده‌اند به‌طوری که ظهور در همان معنای مجازی پیدا کند و البته معنای اصلی کلمه هم متروک نشود مثل اینکه لفظ «غائط» در لغت عرب به معنای گودال یا مکان پست می‌باشد اما چون بصورت مجازی در مدفوع انسان استعمال شده و این معنای مجازی از شهرت و کثرت بالایی برخوردار می‌باشد لذا معنای مجازی این کلمه در حد معنای اصلی و اولی لفظ درآمده و در کنار معنای اصلی قرار گرفته است و موجب پیدایش اشتراک لفظی شده است.

اما مشترک معنوی عبارت است از اینکه ما یک لفظی را برای یک معنای جامع و کلی که دارای مصادیق مختلف است وضع نماییم مانند لفظ شجر که در بین تمام انواع درختان مشترک است.

الاشتراک عبارة عن کون اللفظ الواحد موضوعا لمعنیین او اکثر بالوضع التعیینی او التعینی یعنی اشتراک لفظی عبارت است از اینکه یک لفظ واحد برای دو معنا یا بیشتر بصورت وضع تعیینی یا تعینی وضع شده باشد. و یقابله الترادف و هو وضع اللفظین او الاکثر لمعنی واحد کذلک و نقطه مقابل اشتراک، ترادف است و آن عبارت است از اینکه دو لفظ یا بیشتر برای یک معنا وضع شوند بصورت وضع تعیینی یا تعینی و اختلفوا فی امکان الاشتراک اولا و وقوعه بعد تسلیم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۷

امکانه ثانیا علماء در باب اشتراک لفظی اختلاف نظر دارند که آیا چنین چیزی ممکن است و به فرض اینکه ممکن باشد آیا واقع هم شده است فذهب الاکثر الی الامکان لان ادل دلیل علیه هو وقوعه پس اکثر علماء معتقد به امکان اشتراک لفظی شده‌اند زیرا محکم‌ترین دلیل برآن، همان وقوع اشتراک لفظی در لغات است فلفظة العین تستعمل فی الباکیة و الجاریة و فی الذهب و الفضة مثلا لفظ «عین» به معنای چشم و چشمه و طلا و نقره استعمال شده است.

و مرد الاشتراک الی اختلاف القبائل العربیة القاطنة فی اطراف الجزیرة فی التعبیر عن معنی الالفاظ یعنی منشا پیدایش اشتراک لفظی به اختلاف قبیله‌های عرب که در اطراف جزیرة العرب ساکن بوده‌اند و هرکدام از آنها لفظی را در معنای خاصی استعمال می‌کردند برمی‌گردد فقد کانت تلزم الحاجة طائفة الی التعبیر عن معنی بلفظ پس تحقیق آن است که [گفته شود] نیاز مردم به تکلم کردن، گروهی را مجبور می‌کرد تا از معنایی به واسطه لفظی تعبیر کنند و تلزم اخری التعبیر بذلک اللفظ عن معنی آخر و همان نیاز، گروه دیگری را وادار می‌کرد که آن لفظ را برای تعبیر کردن از معنای دیگری بکار ببرند و لما قام علماء اللغة بجمع لغات العرب ظهر الاشتراک اللفظی و زمانی که علمای لغت به جمع‌آوری لغات اقدام کردند اشتراک لفظی پدیدار شد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۸

و ربما یکون مرده الی استعمال اللفظ فی معناه المجازی بکثرة الی ان یصبح الثانی معنی حقیقیا و چه‌بسا در مواردی هم منشا اشتراک لفظی این بوده که کلمه‌ای را در معنای مجازی زیاد استعمال می‌کردند به حدی که معنای دوم یعنی همان معنای مجازی، حقیقت می‌شد کلفظ الغائط مانند کلمه غائط فهو موضوع للمکان الذی یضع فیه الانسان لفظ غائط در لغت به معنای مکان پستی است که انسان به هنگام قضای حاجت در آن قرار می‌گیرد ثم کنی به عن فضلة الانسان منتها این لفظ را بصورت مجازی در مدفوع انسان استعمال کردند الی ان صار حقیقة فیها تا حدی که غائط حقیقت در همان مدفوع شد مع عدم حجر معنی الاول البته معنای اول هم متروک نشده است [ذکر این قید برای آن است که اگر معنای اول متروک شده باشد اصطلاحا به آن لفظ، منقول می‌گویند مانند لفظ صلات که به معنی دعا بوده و بعدا به معنای نماز منتقل شده است] نعم ربما یذکر اهل اللغة للفظ واحد معانی عدیدة و لکنها ربما یکون من قبیل المصادیق المختلفة لمعنی واحد البته در بسیاری از موارد، اهل لغت برای یک لفظ معانی متعددی را ذکر کرده‌اند در حالی که آن موارد از جمله مصادیق و افراد یک معنای واحد است و هذا کثیر الوقوع فی المعاجم و این اشتباه در فرهنگ‌های لغت زیاد اتفاق افتاده است. [بعد آیت اللّه سبحانی به یک مورد از این مسئله در پاورقی کتاب اشاره کرده و می‌فرمایند: در کتاب قاموس المحیط برای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۷۹

لفظ «قضاء» معانی متعددی را ذکر کرده است مانند حکم کردن- ساختن- واجب کردن- توضیح دادن- مرگ- کار را به اتمام رساندن- تعهد کردن- سفارش نمودن و پرداخت و ادای دین. در حالی که همه این‌ها مصادیق مختلفی برای یک معنای واحد است و از این جهت صاحب کتاب مقاییس اللغهٔ همه این موارد را به یک معنا و یک اصل واحد برگردانده است.] و قد اشتمل القرآن علی اللفظ المشترک کالنجم المشترک بین الکوکب و النبات الذی لا ساق له به تحقیق که قرآن نیز مشتمل بر الفاظ مشترک هست مانند لفظ «نجم» که به معنای ستاره و گیاهی که ساقه ندارد (بوته) در قرآن آمده است قال سبحانه وَ النَّجْمِ إِذا هَوی (النجم/ ۱) خداوند سبحان می‌فرماید قسم به ستاره هنگامی که غروب می‌کند و قال سبحانه وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ (الرحمن/ ۶) و باز خداوند می‌فرماید گیاهان و درختان سجده می‌کنند. هذا کله فی المشترک اللفظی تمام این مباحث پیرامون مشترک لفظی بود و اما المشترک المعنوی فهو عبارهٔ عن وضع اللفظ لمعنی جامع یکون له مصادیق مختلفهٔ کالشجر الذی له انواع کثیرهٔ اما مشترک معنوی عبارت است از اینکه یک لفظی برای یک معنای جامع و کلی که دارای مصادیق و افراد متعدد است وضع شود مانند لفظ «شجر» که دارای افراد مختلف در خارج می‌باشد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۰

-

تنبیه

در پایان این بخش به یک نکته اشاره شده است و آن اینکه در مواردی که لفظی در معنای مجازی استعمال شود لازم است قرینه و علامتی بر اراده مجاز ذکر شود چرا که در صورت نبودن قرینه براساس اصالت حقیقت، لفظ به معنای حقیقی‌اش حمل خواهد شد. همچنین استعمال لفظ مشترک نیز نیازمند قرینه‌ای است که مراد گوینده را معلوم سازد زیرا اگر قرینه‌ای به همراه لفظ مشترک ذکر نشود آن لفظ، در هیچ‌یک از معانی خود ظهوری نخواهد داشت و مجمل می‌ماند. بنابراین استعمالات مجازی و استعمال لفظ مشترک محتاج به قرینه هستند.

لکن تفاوتی که بین قرینه مجاز با قرینه لفظ مشترک وجود دارد این است که قرینه استعمالات مجازی، صارفه و معیّنه می‌باشند یعنی دو خاصیت دارند اول اینکه باعث می‌شوند که ذهن شنونده از معنای اصلی کلمه منصرف شود و دوم اینکه لفظ را در معنای مجازی‌اش متعین می‌سازند مثلا وقتی گفته شود «رأیت اسدا فی الحمام»، عبارت «فی الحمام» باعث می‌شود که اولا ذهن شنونده از معنای حقیقی اسد که شیر درنده است منصرف شود و ثانیا در رجل شجاع، متعین گردد و لذا می‌گویند قرینه استعمال مجازی صارفه و معینه است. اما قرینه لفظ مشترک تنها معیّنه است یعنی فقط مراد گوینده را از میان معانی متعدد، مشخص می‌کند مثلا وقتی گفته شود «رایت عینا جاریهٔ»، کلمه جاریهٔ فقط مراد گوینده را معلوم می‌سازد که چشمه بوده است اما حالت صارفه بودن را

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۱

ندارد چرا که با شنیدن لفظ مشترک به تنهایی، ذهن انسان به سمت معنای خاصی انصراف پیدا نمی‌کند.

عبارت کتاب چنین است:

ان فهم المعنی المجازی بحاجهٔ الی قرینهٔ به‌درستی که فهماندن و فهمیدن معنای مجازی نیازمند قرینه‌ای است که مراد گوینده را مشخص کند کقولک «یرمی» او «فی الحمام» فی «رأیت اسدا یرمی او فی الحمام» مانند کلمه‌های «یرمی» یا «فی الحمام» در جمله‌ای که می‌گویی دیدم شیری که تیر می‌انداخت یا در حمام بود. [که با کمک کلمه‌های یرمی یا فی الحمام معلوم می‌شود که مراد گوینده از لفظ اسد، مرد شجاع بوده است] کما ان تعیین المعنی المراد من بین المعانی المتعددهٔ للفظ المشترک یحتاج الی قرینهٔ

چنانکه معین شـدن معنای مورد نظر گوینـده از میان معانی متعدد برای لفظ مشترک نیز نیازمند قرینه است کقولنا «باکیهٔ» او «جاریهٔ» فی عین جاریـهٔ او عین باکیـهٔ ماننـد کلمه‌هـای «بـاکیه» به معنی گریه کننـده و «جاریه» به معنی روان در عبارت عین جاریـهٔ که همان چشـمه است و عین باکیـهٔ که چشم می‌باشـد لکن قرینـهٔ المجاز قرینهٔ صارفهٔ و معینهٔ و قرینهٔ اللفظ المشترک قرینهٔ معینهٔ فقط اما قرینه مجاز، صارفه و معینه است [با توضیحاتی که ذکر شد] ولی قرینه لفظ مشترک، تنها معینه می‌باشد و الاولی یعنی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۲

قرینه صارفه آیهٔ المجازیهٔ نشانه مجاز بودن است دون الثانیهٔ اما دومی یعنی قرینه معینه نشانه لفظ مشترک می‌باشد.

-

الامر التاسع: استعمال المشترک فی اکثر من معنی

در این قسـمت به این بحث پرداخته می‌شود که آیا اسـتعمال کردن لفظ مشترک در آن واحد در بیشتر از یک معنا جایز است یا نه؟ البته در کتابهای قـدیمی‌تر ماننـد معالم و قوانین معمولاً این بحث را با دو عنوان مطرح می‌کرده‌انـد ۱- آیا استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یـک معنـا جـایز است یـا نه؟ مثـل اینکه گفته شود «رأیت عینا» و از این کلمه «عین» دو معنا اراده شود ۲- آیا استعمال یک لفـظ در معنـای حقیقی و مجازی جایز است یا نه؟ مثل اینکه گفته شود «رأیت اسـدا» و از کلمه اسـد، هم حیوان درنـده اراده شود و هم مرد شجاع.

در بعضـی از کتابهای اصولی دیگر ماننـد کفایه هم این بحث بطور کلی مطرح شده است که آیا اسـتعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جایز است یا نه؟

در هر حال این مسئله در کتاب الموجز بطور خاص و بصورت شکل اول مطرح شده است که آیا استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا جایز است یا نه؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: آنچه محل بحث ما می‌باشد این است که آیا جایز است مثلا لفظ «عین» را در یک جمله واحد بیاوریم ولی هم‌زمـان دو معنـا را اراده کنیم؟ مثلاً گفته شود «اشتریت عینا» و مرادمان هم طلا باشـد و هم نقره. اما بایـد توجه داشت که اگر کسی لفظ «عین» را در معنایی کلی بکار ببرد که آن معنای کلی شامل همه مصادیق آن باشد،

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۳

مثل اینکه لفظ «عین» را در مورد چیزهایی که نام عین دارنـد استعمال کند در این صورت اسـتعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا نیست بلکه در آنجا کلمه «عین» در یک معنای واحـد بکار رفته که آن معنا دارای مصادیق متعددی می‌باشد و لذا این مورد از بحث ما خارج است.

در هر حال، مسأله اسـتعمال لفظ واحـد در بیشتر از یک معنا، اختلافی بوده و چهار نظریه مختلف در این رابطه مطرح شـده است ۱- جواز اسـتعمال لفـظ مشترک در بیشتر از یـک معنا بطور مطلق (در لفظ مفرد و یا تثنیه و جمع و در جملات مثبت یا منفی و غیر آن) که آیت اللّه سبحانی به این نظریه تمایل دارند.

۲- عدم جواز مطلقا (در لفظ مفرد و تثنیه و جمع و در جمله مثبت یا منفی) که نظر مشهور اصولیین هم همین است.

۳- تفاوت بین لفظ مفرد و تثنیه و جمع که در الفاظ مفرد چنین استعمالی جایز نیست اما در تثنیه و جمع جایز است.

۴- تفاوت بین جملات مثبت و منفی که در جملات مثبت جایز نیست اما در جمله‌های منفی جایز است.

مؤلف محترم کتاب برخلاف مشـهور به نظریه اول معتقد بوده و می‌فرمایند: بهترین دلیل بر جواز و امکان چنین اسـتعمالی، وقوع آن در لغت عرب است به‌طوری که اگر کسی کلمات ادباء و سخنوران عرب را بررسی نماید نمونه‌های زیادی از استعمال لفظ مشترک

در بیشتر از یک معنا را می‌یابد. آنگاه به گفتار شاعری از عرب استناد کرده‌اند که او در وصف پیامبر اسلام (ص) شعری سروده و در ابیات آن یک‌بار لفظ «عین» را آورده اما چندین معنای مختلف آن را اراده کرده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۴

عبارت کتاب چنین است:

اذا ثبت وجود اللفظ المشترک یقع الکلام حینئذ فی جواز استعماله فی اکثر من معنی واحد فی استعمال واحد هنگامی که وجود لفظ مشترک ثابت شد بحث در این جهت واقع می‌شود که آیا بکارگیری لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا و در یک استعمال واحد جایز است یا نه؟ بمعنی ان یکون کل من المعنیین مرادا باستقلاله به این معنا که هریک از آن معانی بطور جداگانه مد نظر گوینده باشد کما اذا قال اشتریت العین و استعمل العین فی الذهب و الفضهٔ مثل اینکه فردی بگوید من عین خریدم و لفظ عین را در طلا و نقره بکار ببرد [و هر دو را اراده نماید] فخرج ما اذا استعمله فی معنی جامع صادق علی کلا المعنیین پس از محل بحث ما خارج می‌شود آن موردی که لفظ مشترک را در یک معنای کلی که در بردارنده هر دو معنا است و بر هر دو صدق می‌کند استعمال نماید کما اذا استعمل العین فی المسمی بالعین مثل اینکه لفظ عین را در ذاتی که نام عین برآن نهاده‌اند بکار ببرد فان الذهب و الفضهٔ داخلان تحت هذا العنوان پس طلا و نقره داخل در تحت این عنوان (یعنی ذاتی که نامش عین است) هستند فهذا النوع من الاستعمال لیس من قبیل استعمال المشترک فی اکثر من معنی پس این نوع از استعمال، از نوع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نیست.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۵

اذا علمت ذلک فاعلم انه اختلف فی جواز استعمال اللفظ فی اکثر من معنا واحد علی اقوال اربعهٔ حال که مطالب فوق را دانستی پس بدان که علمای علم اصول در مورد بکارگیری یک لفظ در بیشتر از یک معنا بر چهار نظریه اختلاف دارند. الف) الجواز مطلقا نظریه اول آن است که می‌گویند مطلقا جایز است [یعنی تفاوتی بین مفرد و تثنیه و جمع نیست کما اینکه جملات مثبت و منفی نیز در این جهت یکسان هستند].

ب) المنع مطلقا نظریه دوم می‌گویند این‌چنین استعمالی مطلقا ممنوع است [یعنی تفاوتی در نوع کلمه یا جمله وجود ندارد] ج) التفصیل بین المفرد و غیره و التجویز فی الثانی دیدگاه سوم معتقد است که باید بین کلمات مفرد و غیر آن (یعنی تثنیه و جمع) فرق گذاشت و البته در کلمات مفرد چنین استعمالی جایز نیست اما در نوع دوم (یعنی غیر مفرد) جایز است. د) التفصیل بین الاثبات و النفی و التجویز فی الثانی و دیدگاه چهارم می‌گوید باید بین جملات مثبت و منفی فرق گذاشت به‌طوری که در جملات مثبت چنین استعمالی جایز نیست اما در نوع دوم (یعنی در جملات منفی) جایز است. [بعد ایشان می‌فرمایند:] و الحق جوازه مطلقا به نظر ما حق این است که استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا مطلقا جایز است و ادل دلیل علی امکانه وقوعه بهترین دلیل بر امکان این مسئله، وقوع آن است و یجد المتتبع فی کلمات الادباء نماذج من هذا النوع فی الاستعمال کسی که در کلمات ادباء و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۶

سخنوران تحقیق کند مثالهایی از این نمونه را می‌یابد یقول الشاعر فی مدح النبی چنانچه شاعر در مدح پیامبر (ص) می‌گوید:

المرتمی فی الدجی و المبتلی بعمیو المشتکی ظمأ و المبتغی دینا

یأتون سدته من کل ناحیؤو یستفیدون من نعمائه عینا

یعنی آنکه در تاریکی افتاده و آنکه به کوری مبتلا شده و کسی که از تشنگی شکایت دارد و آنکه از او بدهیش را طلب کرده‌اند از هر طرف به درب منزل پیامبر می‌آیند و از نعمت وجود ایشان بهره می‌برند.

فاستخدم الشاعر لفظ العین فی الشمس و البصر و الماء الجاری و الذهب پس در اینجا شاعر لفظ عین را در معنای خورشید- چشم-

آب جاری و طلاـ بکار برده است حیث ان المرتمی فی الدجی یطلب الضیاء چون‌که کسی که در تاریکی افتاده طالب نور و روشنایی است و المبتلی بالعمی یطلب العین الباصرهٔ و کسی که به کوری گرفتار شده خواهان چشم بینا است و الانسان الظمآن یرید الماء و انسان تشنه آب می‌خواهد و المستدین یطلب الذهب و شخص بدهکار طلا و پول می‌خواهد.[۱]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۷

الامر العاشر: الحقیقهٔ الشرعیهٔ

اشاره

یکی دیگر از مباحث علم اصول، مسئله حقیقت شرعیه است. قبل از ورود به اصل بحث ذکر این نکته به عنوان مقدمه لازم است که همان‌طوری‌که سابقا گـذشت وضع، دو نوع است ۱- وضع تعیینی که توسط واضع مشخصـی لفظی را بر معنایی قرار دهنـد ۲- وضع تعینی که بر اثر کثرت استعمال حاصل می‌شود.

درهرصورت اگر لفظی را در دنیـای لغـات بر معنـایی وضع نماینـد پس از آن اسـتعمال آن کلمه در معنـای اصـلی‌اش حقیقت لغویه است مانند استعمال لفظ «اسد» در شیر درنده یا استعمال لفظ «انسان» در حیوان ناطق.

اما بحث حقیقت شرعیه این است که ما در قرآن و روایات با کلماتی که به عنوان اسامی برای عبادات وضع شده‌اند مواجه می‌شویم مانند لفظ صلات و صوم یا زکات و حج و امثال این‌ها.

هریـک از این کلمـات قبـل از اسـلام در معنـای خاصـی وضع شده‌انـد مثلاـ صـلات به معنی دعا و صوم به معنی خودداری کردن و زکات به معنای پاکیزگی یا رشـد و نمو و حج به معنی قصد کردن بوده است اما بعد از ظهور اسـلام، این کلمات به معنای جدیدی منتقل شده و در معانی جدید خود بکار رفته‌اند مثلا صـلات به معنای نماز و صوم به معنای روزه و زکات به معنی مقدار خاصـی از مال که به فقراء اختصاص دارد و حج به معنای مناسک و عبادت خاصی که در مکه انجام می‌گیرد تغییر کردند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۸

امـا در اینجـا این پرسـش مطرح می‌شود که این نقـل و انتقـال الفاظ از معانی لغوی به معنای جدیـد شـرعی در چه زمان اتفاق افتاده است؟ که در این رابطه دو نظریه وجود دارد.

گروهی معتقدنـد که این الفـاظ در زمـان پیـامبر (ص) و توسط ایشان به معنای جدیـد منتقل شده‌انـد که اگر چنین چیزی ثابت شود اصطلاحا به آن حقیقت شرعیه گفته می‌شود. پس حقیقت شرعیه یعنی تحقق انتقال الفاظ عبادات از معنای لغوی به معنای شرعی در زمان پیامبر (ص) توسط ایشان به وضع تعیینی یا به کثرت استعمال مسلمین در زمان ایشان به وضع تعینی.

عـده دیگری نیز معتقدنـد که این الفـاظ در زمانهـای بعـد از پیامبر (ص) و در زمان ائمه اطهار (ع) و بر اثر کثرت اسـتعمال مسـلمین (وضع تعینی) به معنای جدید منتقل شده‌اند که اصطلاحا به این نظریه حقیقت متشرعه گفته می‌شود.

امـا فایـده و ثمره این بحث آن است که اگر حقیقت شـرعیه ثـابت شود لازم است که ما این‌گونه الفاظ را در قرآن و احادیث پیامبر (ص) بر معنای جدید حمل نماییم ولی اگر حقیقت شـرعیه ثابت نشود و بلکه حقیقت متشرعه را بپذیریم در آن صورت الفاظ وارده در قرآن و احـادیث پیـامبر (ص) را بایـد بر همان معنای لغوی حمل نمود. مثلا در روایتی از پیامبر رسـیده است که «اذا رأیتم الهلال فصل» یعنی هرگاه ماه نو را دیدی .... حال اگر حقیقت شـرعیه ثابت شود این کلمه «صل» به معنای نماز خواهد بود و از این حدیث استحباب نماز اول ماه استفاده می‌شود

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۸۹

اما اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود این لفظ را بر معنای لغوی آن حمل کرده و از این روایت، استحباب دعای اول ماه بدست می‌آید. عبارت کتاب چنین است:

ذهب اکثر الاـصولیین الی ان الفاظ العبادات کالصـلاهٔ و الصوم و الزکاهٔ و الحـج کانت عنـد العرب قبل الاسـلام مسـتعملهٔ فی معانیها اللغویـهٔ علی وجه الحقیقـهٔ اکثر اصولی‌ها معتقدنـد که الفاظ و اسامی عباداتماننـد صـلات- صوم- زکات- حج و امثال آن در نزد عربهای قبل از اسـلام در معانی لغوی‌شان بصورت حقیقت استعمال می‌شده‌اند اعنی الدعاء و الامساک و النمو و القصد یعنی نماز به معنی دعـا و صوم به معنی خودداری کردن و زکـات به معنی رشـد و نمو و حـج به معنی قصـد کردن بوده است و هـذا مـا یعبر عنه بالحقیقـهٔ اللغویهٔ و این [یعنی اسـتعمال الفاظ در معانی لغوی‌شان] چیزی است که از آن به حقیقت لغوی یاد می‌کنند. و الی ان تلک الفـاظ فی عصـر الصـادقین (ع) و قبلهمـا بقلیـل کانت فی المعانی الشـرعیهٔ الخاصـهٔ تا اینکه این الفاظ در زمان امام باقر و امام صادق علیهمـا السـلام و کمی جلوتر از آن، یقینا در معانی شـرعی بکار می‌رفته‌انـد بحیث کلما اطلقت الصـلاهٔ و الصوم و الزکاهٔ تتبادر منها معانیهـا الشـرعیهٔ به‌طوری که هرگاه کلمه‌های صـلات و صوم و زکات اطلاق می‌گردیـد از آنها معانی شـرعی به ذهن تبادر می‌کرد انما الاختلاف فی انه کیف صارت هذه الالفاظ حقیقهٔ فی المعانی الشرعیهٔ

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۰

فی عصـر الصـادقین (ع) و قبلهمـا بقلیـل؟ همانا بحث و اختلاف در این است که چگونه این الفاظ در زمان امام باقر و صادق علیهما السـلام و کمی قبل‌تر از آن در معانی شـرعی حقیقت شده‌اند فهنا قولان پس در این مسئله دو قول است الف) ثبوت الحقیقهٔ الشرعیهٔ فی عصر النبوهٔ ۱- ثبوت حقیقت شـرعی در زمان پیامبر (ص) ب) ثبوت الحقیقهٔ المتشـرعهٔ بعد عصر النبوهٔ ۲- ثبوت حقیقت متشرعه بعد از زمان پیامبر (ص).

اما الاول اما صورت اول یعنی حقیقت شـرعیه فحاصـله پس خلاصه آن این است که ان تلک الالفاظ نقلت فی عصر النبی (ص) من معانیهـا اللغویـهٔ الی معانیهـا الشـرعیهٔ بـالوضع التعیینی او التعینی به‌درستی که این الفـاظ در عصـر پیـامبر (ص) از معنـای لغوی‌شان به معنـای شـرعی منتقل شده‌انـد یا بصورت وضع تعیینی [که شـخص پیامبر این الفاظ را در معنی جدیـد قرار داده باشـند] و یا بصورت وضع تعینی [که بر اثر کثرت اسـتعمال در زمان پیامبر، این الفاظ به معنی دوم منتقل شده باشند] حتی صارت حقائق شرعیهٔ فی تلک المعانی فی عصـره تا اینکه این الفاظ در زمان پیامبر (ص) در معنای شرعی، حقیقت گردیدند لان تلک الالفاظ کانت کثیرهٔ التداول بین المسـلمین زیرا این کلمات و الفاظ در بین مسـلمانان زیاد متداول و رایج بوده است لا سـیما الصلاهٔ التی یؤدونها کل یوم خمس مرات و یسمعونها کرارا من فوق المآذن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۱

مخصوصا لفظ صلات که مردم هر روز ۵ بار از مأذنه‌ها می‌شنیدند و به اقامه نماز اقدام می‌کردند و من البعید ان لا تصبح حقائق فی معانیهـا المسـتحدثهٔ فی وقت لیس بقلیـل و بعیـد است که در این مـدتی که کم هم نبوده این الفـاظ در معنای جدیـد حقیقت نشـده باشند.

و اما الثانی اما صورت دوم یعنی حقیقت متشـرعه فحاصـله پس خلاصه آن این است که ان صیرورهٔ تلک الالفاظ حقائق شرعیهٔ علی لسـان النبی (ص) یتوقف علی الوضع حقیقت شـدن این الفـاظ در معنـای شـرعی بر زبـان پیامبر (ص) وابسته بر وضع است و هو اما تعیینی او تعینی و وضع هم یـا تعیینی است یـا تعینی و الاـول بعیـد جـدا و الاـ نقل الینا و صورت اول یعنی تحقق وضع تعیینی [به این شکل که پیامبر (ص) این الفاظ را در معنای جدید وضع کرده باشند] بسیار بعید است چرا که اگر چنین بود حتما در کتابهای تاریخ ذکر می‌شد و به ما می‌رسید و الثانی یتوقف علی کثرهٔ الاستعمال التی هی بحاجهٔ الی وقت طویل و دومی یعنی تحقق وضع تعینی هم وابسته بر کثرت اسـتعمال است که آنهم نیازمنـد زمانی طولانی می‌باشـد و این هـذا من قصـر مـدهٔ عصـر النبوهٔ؟ و تحقق این کثرت

استعمال کجا و کوتاهی زمان پیامبر (ص) کجا؟ [کنایه از اینکه تحقق وضع تعینی در زمان کوتاه پیامبر (ص) امکان‌پذیر نیست] آیت اللّه سبحانی می‌فرماید: یلاحظ علیه یعنی اشکالی که به این نظریه وارد است این است که ان عصر النبوة استغرق ۲۳ عاما زمان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۲

رسالت پیامبر (ص) ۲۳ سال را فراگرفته است و هی فترة لیست قصیرة لحصول الوضع التعینی علی لسانه و مدت ۲۳ سال زمانی است که برای تحقق وضع تعینی در زمان پیامبر (ص) و بر زبان ایشان کم نیست و انکاره مکابرة و انکار این امر زورگویی است.

-

ثمرة البحث (فایده و نتیجه این بحث)

و اما ثمرة البحث بین القولین فتظهر فی الالفاظ الواردة علی لسان النبی (ص) بلا قرینة اما نتیجه این بحث و این دو نظریه در کلماتی که به دون قرینه بر زبان پیامبر (ص) جاری گردیده و به ما رسیده ظاهر می‌شود فتحمل علی الحقیقة الشرعیة بناء علی ثبوتها و علی الحقیقة اللغویة بناء علی انکارها پس در صورتی که حقیقت شرعیه ثابت شود کلمات پیامبر (ص) هم بر همین معانی شرعی حمل می‌شوند ولی اگر حقیقت شرعیه را انکار کنیم در این صورت لازم است کلمات پیامبر (ص) بر همان معانی لغوی‌شان حمل گردند.

بعد در آخر آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: و الظاهر انتفاء الثمرة مطلقا ظاهرا این بحث مطلقا فایده‌ای ندارد چه حقیقت شرعیه ثابت شود یا نه لعدم الشک فی معانی الالفاظ الواردة فی الکتاب و السنة چون هیچ‌گونه شکی در معانی الفاظی که در قرآن و روایات هست وجود ندارد [و معمولا با قرائنی که وجود دارد تشخیص مراد شارع ممکن است] لکی یتوقف فهم معانیها علی ثبوت الحقیقة الشرعیة او نفیها تا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۳

فهمیدن معانی آن الفاظ وابسته بر ثبوت حقیقت شرعیه یا عدم آن باشد الا نادرا مگر در موارد اندکی.

الامر الحادی عشر: الصحیح و الاعم

یکی دیگر از مباحث مهم اصولی مسئله صحیح و اعم است که پیرامون این مطلب بحث می‌کند که آیا الفاظ عبادات و معاملات (یعنی کلمه‌هایی که در لغت برای عبادات و معاملات وضع شده‌اند) مانند صلات و صوم و حج یا بیع و اجاره و نکاح و امثال این‌ها، برای عبادات و معاملات صحیح وضع شده‌اند یا اینکه برای اعم از صحیح و فاسد؟

و به عبارت ساده‌تر اینکه وقتی که مثلا- ما می‌گوییم صلات، آیا این کلمه فقط شامل نماز صحیح است یا اینکه به نماز باطل هم می‌شود لفظ صلات را اطلاق کرد؟ یا مثلا وقتی که گفته می‌شود نکاح، آیا این کلمه تنها مخصوص ازدواج صحیح است یا اینکه شامل ازدواج فاسد و باطل هم است؟

قبل از ورود به اصل بحث ذکر دو مطلب به عنوان مقدمه لازم است.

۱- کلمه صحیح در لغت، گاهی در مقابل مریض است مثلا گفته می‌شود فلانی مریض است و فلانی صحیح، که در این صورت لفظ صحیح به معنای سالم بودن و سلامتی از مرض خواهد بود. و گاهی هم در برابر معیوب استعمال می‌شود مثلا گفته می‌شود این کتاب صحیح است و آن کتاب معیوب می‌باشد که در این حال، لفظ صحیح به معنای سالم و بی‌عیب و نقص بودن است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۴

اما در عبادات، معمولا عبادت صحیح به عبادتی گفته می‌شود که تمام اجزاء و شرائط آن رعایت شده باشد به‌طوری که عمل انجام

شـده توسط مکلف دقیقا مطابق با همان چیزی باشـد که مد نظر شـرع هست مثلا نماز صـحیح نمازی است که در آن تمام شـرائط و دسـتورات مورد نظر شارع رعایت شده باشد مانند طهارت بدن و لباس- مباح بودن مکان- روبه‌قبله بودن و انجام کلیه واجبات نماز مانند تکبیره و قرائت حمد و سوره و رکوع و سجود و همه آن چیزهایی که در نماز باید وجود داشته باشد.

که این نماز صـحیح موجب آن است که تکلیف از مکلف ساقط شده و انسان پس از انجام آن بریء الذمه گردد به‌طوری که اعاده یا قضای آن واجب نباشـد. اما عبادت باطل یا فاسـد، عبادتی است که تمام اجزاء یا شـرائط آن رعایت نشده باشد به‌طوری که انجام دادن آن مـوجب سـقوط تکلیف و بریء الـذمه شـدن مکلف نخواهـد بود بلکه اعـاده یـا قضـای آن واجب باشـد ماننـد نمـاز بـدون طهارت- یا نمازی که در آن یک رکوع انجام داده نشده باشد.

اما معامله صـحیح آن است که آثار مورد نظر از آن معامله برآن مترتب گردد. توضیح مطلب این است که ما وقتی به معامله‌ای اقدام می‌کنیم حتما به انگیزه تحقق هـدفی هستیم مثلا هدف ما از خریدوفروش (بیع) ایجاد علقه ملکیت است یعنی وقتی زید کتابش را به عمرو می‌فروشد به دنبال این است که کتاب به ملکیت عمرو درآمده و در مقابل خودش هم مالک پول شود یا مثلا منظور از نکاح، ایجاد علقه زوجیت است و وقتی دختر و پسـری را عقـد می‌بندیم به دنبال این هستیم که زوجیت و محرمیت را ایجاد کرده و آنها را زن و شوهر قرار دهیم و همین‌طور در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۵

سـایر معاملات هم یـک اثر و نتیجه خاصـی وجود دارد که معامله‌کننـده به دنبال ایجاد آن است. با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: معـامله صـحیح معامله‌ای است که در آن تمام اجزاء و شـرائط شـرعی رعایت شـده باشـد به‌طوری که آن اثر مورد نظر از آن معامله مترتب گردد مثلا نکاح صـحیح آن است که همه شـرائط آنماننـد رضایت دختر و پسـر- خواندن صیغه عربی صـحیح و ... در آن وجود داشته باشد و یا بیع صحیح آن است که رضایت خریدار و فروشنده- حلال بودن جنس- بالغ و عاقل بودن خریدار و فروشنده و ... رعـایت شـده باشـد که در نتیجه آثـار مورد نظرماننـد زوجیت در نکـاح و ملکیت در بیع هم بر آنها مترتب می‌شود. اما معامله باطل و فاسد معامله‌ای است که بعضـی از ارکان یا شـرائط آن رعایت نشود که در نتیجه آن آثار مورد نظر در آن معامله هم بوجود نمی‌آینـد ماننـد اینکه در بیع یـا نکـاح، یکی از طرفین راضـی نباشـند که در نـتیجه چنین معـامله‌ای بـاعث ایجـاد زوجیت یـا ملکیت نخواهد بود.

۲- مقـدمه دوم، در کتـاب المـوجز بـه آن اشـاره نشـده امـا ذکر آن لازم و ضـروری می‌باشـد و آن اینکـه [بطـور خلاصه و مجمل می‌گوییم] ثمره بحث صـحیح و اعم آن است که قـائلین به اعم یعنی کسانی که معتقـد به این هسـتند که الفاظ عبادات برای معنایی اعم از صـحیح و فاسـد وضع شده‌انـد در مواردی که در جزء یا شـرطی از اجزاء و شـرائط واجب، شک کننـد به راحتی می‌توانند به اصالـة الاطلاق تمسـک کرده و نسـبت به لزوم آن جزء یـا شـرط مشـکوک برائت جـاری نماینـد اما قائلین به صـحیح و کسانی که معتقدند که الفاظ عبادات فقط برای عبادت صحیح وضع شده‌اند در چنین مواردی حتما باید احتیاط نمایند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۶

مثلاـ اگر شـخص فقیه شـک کرد که آیـا جلسه استراحت یـا سوره در نمـاز واجب است یـا نه؟ در اینجا اگر او صـحیحی باشـد باید احتیاط کند و در نماز جلسه استراحت را انجام داده و سوره را نیز بخواند اما اعمی‌ها می‌توانند به اطلاق دلیل مراجعه کرده و نسـبت به جلسه استراحت یا سوره مشکوک اللزوم، برائت را جاری نمایند. [برای توضیح بیشتر در این رابطه می‌توانید به اصول الفقه مرحوم مظفر مراجعه نمایید]

ثمره دیگری را که برای بحث صـحیح و اعم ذکر کرده‌اند نیز این است که: اگر ما نذر کنیم که پولی را به شخص نمازخوان بدهیم در این صورت اگر صـحیحی باشـیم حتمـا بایـد آن پول را به فردی بـدهیم که نمـاز صـحیح می‌خوانـد امـا اگر اعمی باشـیم در این

صورت مخیر هستیم و می‌توانیم آن پول را به هرکسی که نماز می‌خواند بدهیم اگرچه نمازش باطل باشد چرا که براساس قول اعمی‌ها به نماز باطل هم لفظ صلات اطلاق می‌شود.

بعد از ذکر این دو مقدمه وارد اصل بحث می‌شویم و می‌گوییم علمای علم اصول در این مسئله به دو قول اختلاف نظر دارند. گروهی صحیحی می‌باشند و معتقدند که الفاظ عبادات تنها برای عبادت صحیح وضع شده‌اند و اگر هم در مواردی مثلاـ لفظ صلات را بر نماز باطل اطلاق کنند مجازی می‌باشد که آیت اللّه سبحانی نیز متمایل به همین نظریه‌اند.

و گروه دیگری از اصولیین هم قائل به اعم بوده و می‌گویند: الفاظ عبادات برای معنایی اعم از صحیح و فاسد وضع شده و هر دو مورد را در بر دارد. و هریک از این دو گروه برای نظریه خود دلائلی را ذکر کرده‌اند که در کتابهای مفصل اصولی مانند کفایه آخوند خراسانی مطرح شده است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۷

ولی آیت اللّه سبحانی در کتاب الموجز ساده‌ترین دلیل دو گروه را آورده‌اند. ایشان در تبیین دلیل صحیحی‌ها می‌فرمایند: نماز ماهیتی است که خداوند به خاطر آثار مثبتی که در آن است بر مکلفین واجب کرده است و البته آن آثار و فوائد بر نماز صحیح مترتب می‌شود و همین امر موجب آن شده است که واضع، لفظ صلات را هم بر همان ماهیتی قرار بدهد که این آثار برآن مترتب می‌شود چرا که قرار دادن لفظ صلات بر ماهیتی که دارای آثار و برکات مورد نظر شارع نیست (یعنی نماز باطل) امر لغوی است و خداوند هم کار بیهوده نمی‌کند.

اما اعمی‌ها برای نظریه خود استدلال کرده‌اند که عبادات مانند نماز به دو دسته تقسیم می‌شوند و مثلا ما می‌توانیم بگوییم نماز صحیح و نماز باطل و همین صحت تقسیم، نشان‌دهنده آن است که لفظ صلات برای معنایی اعم از صحیح و فاسد وضع شده است!

مؤلف کتاب به این دلیل اشکال کرده و می‌گوید: نهایت چیزی که از این تقسیم بدست می‌آید این است که البته لفظ صلات در نماز باطل هم استعمال شده است اما باید دانست که هر استعمالی هم حقیقت نیست و ممکن است اطلاق لفظ صلات بر نماز باطل بصورت مجازی باشد.

عبارت کتاب چنین است:

هل اسماء العبادات و المعاملات موضوعهٔ للصحیح منهما او للاعم منه؟ آیا اسامی عبادات و معاملات برای معامله و عبادت صحیح وضع شده‌اند یا معنایی اعم از صحیح [که شامل باطل هم بشوند]؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۸

تطلق الصحهٔ فی اللغهٔ تارهٔ علی ما یقابل المرض صحت در لغت [دو معنا دارد] گاهی در نقطه مقابل مرض و بیماری اطلاق می‌گردد فیقال صحیح و سقیم و گفته می‌شود صحیح و بیمار و اخری علی ما یقابل العیب و گاهی در نقطه مقابل عیب بکار می‌رود فیقال صحیح و معیب پس گفته می‌شود صحیح و معیوب و اما الصحهٔ اصطلاحا فی العبادات اما صحت در اصطلاح اصولیین و در عبادات فقد عرفت تارهٔ بمطابقهٔ المأتیّ به للمأمور به گاهی تعریف شده است به مطابق بودن عمل انجام شده با عمل مورد امر [و خواسته شده از طرف شرع] و اخری بما یوجب سقوط الاعادهٔ و القضاء و گاهی هم [صحیح را تعریف کرده‌اند] به چیزی که موجب سقوط [تکلیف و] اعاده و قضاء باشد و یقابلها الفساد و نقطه مقابل صحیح، فاسد است. و اما فی المعاملات اما در معاملات فقد عرفت به تحقیق که معامله صحیح، تعریف شده است بما یترتب علیه الاثر المطلوب منها به چیزی که برآن اثر مورد نظر از آن معامله مترتب می‌شود. کالملکیهٔ فی البیع و الزوجیهٔ فی النکاح و هکذا مانند ملکیت در خریدوفروش و زوجیت در عقد ازدواج و همین‌طور آثار معاملات دیگر و المراد من وضع العبادات للصحیح منظور از وضع الفاظ عبادات برای صحیح هی ان الفاظ العبادات وضعت لما تمت اجزاؤها و کملت شروطها آن است که آیا الفاظ عبادات

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۹۹

برای عبادتی که اجزاء و شرایطش کامل باشد وضع شده او للاعم منه و من الناقص یا برای معنایی اعم از صحیح و ناقص؟ [یعنی آیا لفظ صلات شامل نماز ناقص هم می‌شود یا نه؟] المعروف هو القول الاول نظریه معروف در بین اصولی‌ها همان قول اول است یعنی قول به صحیح و استدل له بوجوه مسطورهٔ فی الکتب الاصولیهٔ و استدلال کرده‌اند برای این نظریه صحیحی‌ها به دلائلی که در کتابهای اصولی مفصل ذکر شده است اوضحها واضح‌ترین دلیل صحیحی‌ها عبارت است از اینکه: ان الصلاهٔ ماهیهٔ اعتباریهٔ جعلها الشارع لآثار خاصهٔ وردت فی الکتاب و السنهٔ به‌درستی که نماز یک ماهیت قراردادی است که شارع مقدس آن را به خاطر آثار [و برکاتی] که در قرآن و روایات برای نماز ذکر شده [بر مسلمین] واجب کرده است منها کونها ناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر از جمله آثار نماز اینکه نماز بازدارنده از زشتیها و بدی‌ها است او معراج المؤمن یا اینکه نماز معراج مؤمن است او غیرهما یا غیر این دو فایده از فوائد دیگر [مانند مایه تقرب بودن و امثال آن] و هذه الآثار انما تترتب علی الصحیح لا علی الاعم منه و البته این آثار بر نماز صحیح مترتب می‌شود نه بر هر نمازی و هذا (ای ترتب الاثر علی الصحیح) مما یبعث الواضع الی ان یضع الالفاظ لما یحصل اغراضه و یؤمن اهدافه و این مطلب (یعنی مترتب شدن آثار بر نماز

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۰

صحیح) از اموری است که واضع را برانگیخته تا این الفاظ را بر ماهیتی قرار دهد که اهداف و اغراض شارع را تأمین می‌کند و لیس هو الا الصحیح و آن ماهیتی که اهداف شرع را تأمین می‌کند چیزی جز عبادت صحیح نیست لان الوضع للاعم الذی لا یترتب علیه الاثر امر لغو زیرا وضع این الفاظ برای اعمی که [یعنی عبادات فاسدی که] آثار برآن مترتب نمی‌شود کار لغوی است.

استدل القائل بالاعم بوجوه اما کسانی که معتقد به نظریه اعمی هستند نیز به دلائلی استدلال کرده‌اند اوضحها واضح‌ترین دلیل اعمی‌ها این است که صحهٔ تقسیم الصلاهٔ الی الصحیحهٔ و الفاسدهٔ می‌گویند تقسیم نماز به دو نوع صحیح و فاسد، جایز است [و همین صحت تقسیم، نشان‌دهنده این است که این الفاظ برای اعم وضع شده‌اند] و اجیب عنه بان غایهٔ ما یفیده هذا التقسیم هو استعمال الصلاهٔ فی کل من الصحیح و الفاسد به این دلیل اعمی‌ها پاسخ داده شده که نهایت چیزی که از این تقسیم بدست می‌آید این است که استعمال لفظ صلات در نماز صحیح و فاسد جایز است و الاستعمال اعم من الحقیقهٔ در حالی که استعمال اعم از حقیقت است [یعنی هر استعمالی حقیقی نیست و ممکن است مجازی باشد].

*** و اما المعاملات فهنا تصویران اما در بخش معاملات دوگونه بحث قابل تصور است. چرا که هر معامله‌ای دو جنبه دارد ۱- اسباب ۲- مسببات.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۱

منظور از اسباب معامله، همان انشاء عقد و ایقاع می‌باشد یعنی صیغه معامله که حکم سبب را دارد مانند صیغه بیع مثل بعت و اشتریت یا صیغه نکاح مانند انکحت و زوجت که پس از انشاء این صیغه‌ها ملکیت و زوجیت محقق می‌شود. اما مسبب، نفس همان اثری است که پس از انشاء صیغه محقق شده است مانند ملکیت و زوجیت که بعد از خواندن عقد، حاصل می‌گردد.

با توجه به این مطلب می‌گوییم اگر منظور از الفاظ معاملات مانند بیع یا نکاح، همان اسباب و صیغه عقد باشد (یعنی مثلا وقتی می‌گوییم بیع، منظورمان عقد و صیغه بیع است) در این صورت نزاع صحیحی و اعمی جای مطرح شدن را دارد و بجا و مناسب است که بحث کنیم که آیا لفظ بیع و نکاح، برای صیغه و عقد صحیح وضع شده یا اینکه شامل صیغه و سبب ناقص هم می‌شود. اما اگر منظور از الفاظ معاملات مانند بیع یا نکاح، نفس ملکیت و زوجیت باشد (یعنی وقتی می‌گوییم بیع، منظور همان مسبب و ملکیت باشد) در این صورت جایی برای بحث و نزاع صحیح و اعمی نیست زیرا مسببات مانند ملکیت و زوجیت اموری بسیط هستند که دائما در دو حالت وجود و عدم به سر می‌برند و صورت سومی برایشان فرض نمی‌شود. لذا ملکیت یا هست و یا نیست.

مثلا این کتاب، یا ملك زیـد هست یا ملك زیـد نیست کما اینکه زوجیت یا هست و یا نیست و مثلا علی و زهرا یا همسـر یکـدیگر هسـتند یا نیسـتند و حالت سومی تصور نمی‌شود و نمی‌توانیم تصور کنیم که این دو نفر همسـر یکدیگر باشـند اما همسـریشان فاسـد باشد! کما اینکه نمی‌شود تصور کرد که این کتاب، ملك زید باشد اما ملکیتی فاسد!

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۲

بنابراین اگر منظور از الفاظ معاملات، نفس مسببات باشـد جایی برای بحث کردن از صـحیح و اعم وجود ندارد و این بحث تنها در صورتی جاری است که این الفاظ برای اسباب و صیغه‌ها وضع شده باشند.

عبارت کتاب چنین است:

الاـول ان الفـاظ العقـود کـالبیع و النکـاح و الایقاعـات کالطلاـق و العتـق موضوعـهٔ للاسـباب صـورت اول اینکه الفـاظ عقـود [یعنی معامله‌هایی که نیاز به ایجاب و قبول دارنـد و دو طرفی است] مانند بیع و نکاح و الفاظ ایقاعات [یعنی معاملاتی که یک‌طرفه بوده و تنها دارای ایجاب هسـتند و در آنها نیازی به قبول طرف مقابل نیست] مانند طلاق و آزاد کردن برده، برای اسـباب وضع شده باشـند التی تسـبب الملکیـهٔ و الزوجیـهٔ و الفراق و الحریـهٔ همـان اسـبابی که بوجود آورنـده ملکیت و زوجیت [در بیع و نکـاح] و جـدایی و آزادی [در طلاق و عتق] هسـتند و نعنی بالسـبب انشاء العقـد و الایقاع و مراد ما از سـبب، همان انشاء صـیغه و خوانـدن عقـد و ایقاع است کالایجـاب و القبول فی العقود و الایجاب فقط کما فی الایقاع ماننـد ایجاب و قبول در عقـدها و ایجاب تنها در ایقاعات و علیه بنـابراین فرض که این الفـاظ برای اسـباب وضع شـده باشـند یـأتی النزاع فی ان الفاظها هل هی موضوعـهٔ للصـحیحهٔ التامـهٔ الاجزاء و الشـرائط المؤثرهٔ فی المسبب به جا است که بحث و نزاع شود در اینکه آیا الفاظ معاملات برای صیغه صحیح که اجزاء و شرائط آن کامل است و باعث بوجود

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۳

آمدن مسبب می‌شود وضع شده‌اند؟ او للاعم من التام و الناقص غیر المؤثر فی المسبب؟ یا اینکه این الفاظ برای معنایی اعم از صیغه کامل و ناقص که تأثیری در بوجود آمدن مسبب ندارد وضع شده‌اند؟

الثانی أن تکون الالفاظ موضوعهٔ للمسببات صورت دوم اینکه [بگوییم] این الفاظ برای مسببات وضع شده‌اند ای ما یحصل بالاسباب یعنی همان اثری که به وسیله اسباب حاصل می‌شود کالملکیهٔ و الزوجیهٔ و الفراق و الحریهٔ مانند ملکیت و زوجیت [در نکاح و بیع] و جدایی و آزادی [در طلاق و عتق] و بما ان المسببات من الامور البسیطهٔ التی یدور امرها بین الوجود و العدم و از آنجا که مسببات از امور بسیطی هسـتند که دائمـا امرشـان بین وجود و عـدم دور می‌زنـد [یعنی یا هسـتند و یا نیسـتند] فلا یتأتی علی هـذا الفرض النزاع السـابق پس در این صورت آن نزاع سـابق [یعنی بحث صـحیح و اعم] جـاری نمی‌شود لاـن الملکیـهٔ امـا موجودهٔ و امـا معدومـهٔ زیرا ملکیت یا موجود است و یا موجود نیست کما ان الزوجیـهٔ اما متحققهٔ او غیر متحققهٔ چنانکه زوجیت یا محقق است و یا محقق نیسـت و لا یتصور فیهما ملکیهٔ او زوجیهٔ فاسدهٔ و در ملکیت و زوجیت نمی‌شود ملکیت یا زوجیت فاسد را تصور کرد [به این شکل که مثلا این کتاب ملك زید باشد اما ملك فاسد!

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۴

یا این دو نفر همسر یکدیگر باشند اما همسری فاسد! که چنین چیزی بی‌معنا خواهد بود].

نکته آخر اینکه آیت اللّه سـبحانی در این کتـاب، نظریه خودشـان را در بخش معاملاـت بیـان نکرده‌انـد که آیا الفاظ معاملات برای اسـباب وضع شده یا برای مسـببات. بلکه تنها به ذکر دو صورت مسـئله اکتفا کرده‌اند ولی باید دانست که بر نزاع صحیح و اعمی در باب معاملات ثمرات زیادی مترتب نمی‌شود مگر در موارد نادر و جزیی.

-

الامر الثانی عشر: هل المشتق حقیقهٔ فی خصوص المتلبس بالمبدا بالفعل او الاعم منه و مما انقضی عنه المبدأ

اشاره

یکی از مباحث دقیق و مهم در علم اصول، بحث مشتق است که در فقه هم ثمرات قابل توجهی برآن مترتب می‌شود. قبل از ورود به اصل بحث لازم است معنای مشتق را بررسی نماییم.

در ادبیات، مشتق را در برابر جامد قرار داده و می‌گویند: مشتق لفظی است که از لفظ دیگری گرفته شده باشد مانند فعل ماضی که از مصدر گرفته شده است و یا فعل مضارع و امر و نهی و امثال آنکه همگی مشتق نحوی هستند. اما مراد از مشتق در علم اصول، هر مشتقی نیست که بحث ما شامل افعال و مصادر هم بشود بلکه منظور از مشتق در اصول، مفهومی است که از یک ذات انتزاع می‌شود (البته با توجه به

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۵

اینکه آن ذات متصف به مبدأ آن مفهوم شده است) به عبارت ساده‌تر اینکه مشتق اصولی هر چیزی است که بشود آن را بر ذاتی حمل نمود به‌طوری که با آن ذات متحد شود و اگر آن را از ذات، سلب کنیم آن ذات از بین نرود مثلا ما کاتب و نویسنده بودن را بر ذات زید حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «زید کاتب» و اگر هم کاتبیت را از زید سلب کنیم ذات زید به قوت خود باقی است. اما توجه به این نکته هم لازم و ضروری است که حمل مفهوم کاتب بر ذات زید بدون علت و گزاف نیست بلکه اگر زید به مبدأ کتابت و نویسندگی متلبس و مشغول شود و لباس نویسندگی را بر تن کند آنگاه ما به خاطر اتصاف او به کتابت، «کاتب» را بر او حمل می‌کنیم. یا مثلا اگر زید متلبس به مبدأ «ضرب» شود و لباس زدن را بر تن کند و مشغول به کار زنندگی بشود ما «ضارب» را بر او حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «زید ضارب» به‌طوری که ضارب با زید متحد شده و در خارج یکی هستند و اگر «ضارب» را از زید سلب کنیم البته ذات زید از بین نمی‌رود.

حال می‌گوییم بحث اصولی ما در باب مشتق دو جهت دارد که یکی از آنها مورد توافق همه اصولی‌ها است و دیگری مورد اختلاف واقع شده است. اما مسئله مورد توافق این است که: اگر ذاتی مانند زید الآن متلبس به یک مبدأ مانند کتابت باشد و هم‌اکنون به نوشتن مشغول باشد، حمل «کاتب» بر او حقیقی خواهد بود و حقیقتا می‌شود گفت: زید کاتب ولی اگر ذاتی الآن به نوشتن اشتغال ندارد و هم‌اکنون متلبس به مبدأ کتابت نیست اما در آینده قرار است که چیزی را بنویسد در این صورت حمل «کاتب» بر او به لحاظ تلبس و اشتغال او در آینده به نویسندگی، مجاز

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۶

خواهد بود پس اگر هم‌اکنون به فردی که در آینده خواهد نوشت گفته شود: زید کاتب این حمل، مجازی است و حقیقتا نمی‌شود الآن، او را کاتب دانست.

مثال دوم: فرض کنید فردی الآن پزشک است و به شغل طبابت اشتغال دارد در این صورت حمل کلمه طبیب بر او حقیقی خواهد بود و می‌شود حقیقتا گفت: زید طبیب. اما اگر او فعلا دکتر نیست بلکه هم‌اکنون در دانشگاه پزشکی مشغول به تحصیل می‌باشد به لحاظ اینکه در آینده قرار است پزشک شود اگر لفظ طبیب را بر او حمل کنند، مجازی خواهد بود چرا که او الآن حقیقتا دکتر نیست. (که این دو مطلب مورد توافق همه اصولیین است).

اما مسئله مورد اختلاف این است که: اگر ذاتی مانند زید در گذشته به یک مبدئی مثل کتابت متلبس بوده و اشتغال داشته است ولی هم‌اکنون به آن کار مشغول نیست آیا حمل مشتق، بر او به لحاظ گذشته، حقیقی است یا مجازی؟ و اگر هم‌اکنون گفته شود «زید کاتب» آیا حمل کتابت بر او حقیقت خواهد داشت یا مجاز است؟ یا مثلا کسی که سابقا پزشک بوده و به شغل طبابت اشتغال

داشته ولی هم‌اکنون به لحاظ کهولت سن یا از بین رفتن محفوظات ذهنی قدرت طبابت را از دست داده است آیا حمل «طبیب» بر او حقیقی است یا مجازی؟

این مسئله مورد اختلاف اصولیین واقع شده است. گروهی معتقدند که اطلاق مشتق در هر دو صورت (چه در متلبس به مبدأ بالفعل و چه در ذاتی که تلبس را از دست داده) حقیقی است اما مشهور اصولیین می‌گویند اطلاق مشتق تنها در ذاتی که هم‌اکنون متلبس به مبدأ هست

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۷

حقیقی است و در سایر موارد مجازی خواهد بود که در ادامه مباحث این بخش، به دلائل هر دو گروه اشاره خواهد شد.

عبارت کتاب چنین است:

انه اتفقت کلمتهم به‌درستی که اتفاق‌نظر دارند همه اصولی‌ها علی ان المشتق حقیقهٔ فی المتلبس بالمبدا بالفعل بر اینکه مشتق حقیقت است در ذاتی که هم‌اکنون متلبس و متصف به مبدأ است و مجاز فیما یتلبس به فی المستقبل و نسبت به ذاتی که در آینده متلبس و متصف به مبدأ خواهد شد مجاز است و اختلفوا فیما انقضی عنه التلبس و اختلاف دارند در مورد ذاتی که تلبس و اتصافش به مبدأ منقضی شده [و آن ویژگی را از دست داده است] مثلا اذا ورد النهی عن التوضؤ بالماء المسخن بالشمس مثلا وقتی [می‌بینیم که در روایات] وارد شده که وضو گرفتن با آبی که به واسطه تابش خورشید گرم شده کراهت دارد فتارهٔ یکون الماء موصوفا بالمبدا بالفعل پس گاهی این آب هم‌اکنون متصف به مبدأ است [یعنی هم‌اکنون به واسطه خورشید گرم شده] و اخری یکون موصوفا به فی المستقبل و گاهی در آینده متصف و متلبس به مبدأ خواهد شد [یعنی الآن این آب گرم نشده اما در ساعات آینده به واسطه تابش خورشید، گرم خواهد شد] و ثالثهٔ کان موصوفا به لکنه زال و برد الماء و صورت سوم اینکه این آب در گذشته متلبس و متصف به مبدأ بوده اما الآن اتصافش را از دست داده و آب، سرد شده

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۸

است [یعنی سابقا این آب به واسطه تابش خورشید گرم بود اما هم‌اکنون گرمای خود را از دست داده و سرد شده است] فاطلاق المشتق علی الاول حقیقهٔ و دلیل الکراههٔ شامل له پس اطلاق مشتق (یعنی وصف مسخّن بالشمس [گرم شده به وسیله خورشید]) بر این آب در صورت اول که هم‌اکنون آب، گرم است حقیقی بوده و دلیل کراهت [یعنی روایتی که می‌گوید وضو گرفتن با این آب مکروه است] شامل آن خواهد بود کما ان اطلاقه علی الثانی مجاز لا یشمله دلیلها چنانکه اطلاق مشتق (و وصف مسخّن بالشمس) بر این آب در صورت دوم که هنوز آب گرم نشده و در آینده گرم خواهد شد مجاز است و دلیل کراهت [یعنی آن روایات] شامل این مورد نمی‌شوند و اما الثالث اما صورت سوم که این آب سابقا گرم بوده ولی هم‌اکنون گرمای خود را از دست داده و سرد شده فکونه حقیقهٔ او مجازا پس اینکه آیا مشتق [در مورد آن] حقیقت است یا مجاز و بالتالی شمول دلیلها له و عدمه و در نتیجه آیا دلیل کراهت شامل این آب می‌شود یا نه مبنی علی تحدید مفهوم المشتق [حل این مسئله] وابسته بر روشن شدن مفهوم مشتق است فلو قلنا بانه موضوع للمتلبس بالمبدا بالفعل یکون الاطلاق مجازیا و الدلیل غیر شامل له پس اگر ما گفتیم که مشتق وضع شده برای ذات متلبس به مبدأ در زمان کنونی در این صورت اطلاق مشتق (و وصف مسخّن بالشمس بر آبی که سابقا گرم بوده ولی الآن گرم نیست) مجازی خواهد بود و دلیل کراهت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۰۹

[وضو گرفتن با چنین آبی] شامل این مورد نمی‌شود و لو قلنا بانه موضوع لما تلبس به و لو آنا ما فیکون الاطلاق حقیقیا و الدلیل شاملا له اما اگر بگوییم که مشتق وضع شده برای ذاتی که متلبس به مبدأ شده باشد اگرچه یک لحظه [یعنی و لو اینکه در گذشته متلبس بوده و الآن نیست] پس اطلاق مشتق (و وصف مسخن بالشمس بر آبی که سابقا گرم بوده و الآن گرم نیست) حقیقت خواهد

داشت و در نتیجه دلیل روایی [کراهت وضو گرفتن با چنین آبی] شامل این آب خواهد شد و المشهور انه موضوع للمتلبس بالفعل و نظر مشهور اصولیین این است که مشتق برای ذاتی که هم‌اکنون متلبس و متصف به مبدأ هست وضع شده است و قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا و قبل از ورود به اصل مطالب چند امر را مقدمتا ذکر می‌کنیم.

–

۱– الفرق بین المشتق النحوی و الاصولی (تفاوت بین مشتق نحوی با مشتق اصولی)

این مسئله با توجه به توضیحاتی که در ابتدای این فصل ذکر شد کاملا روشن است. در اینجا تنها چیزی که باید گفته شود این است که نسبت بین مشتق اصولی و نحوی، عموم و خصوص من وجه است به‌طوری که مشتق نحوی و اصولی در پاره‌ای از مصادیق مشترک بوده و در بعضی از موارد هم متفاوت می‌باشند.

المشتق عند النحاهٔ یقابل الجامد فیشمل الماضی و المضارع و الامر و النهی و اسم الفاعل و مصادر ابواب المزید یعنی مشتق، در نزد نحوی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۰

ها نقطه مقابل جامد است که شامل فعل ماضی و مضارع و امر و نهی و اسم فاعل و مصدرهای بابهای مزید فیه می‌شود و اما المشتق عند الاصولیین فهو عبارهٔ عما یحمل علی الذات اما مشتق، در نزد اصولی‌ها عبارت است از هر چیزی که حمل بر ذات شود [یعنی قابلیت حمل بر ذات را داشته باشد] باعتبار اتصافها بالمبدا با توجه به اتصاف آن ذات به مبدأ [یعنی حمل مشتق بر ذات، گزاف و بدون علت نیست بلکه منشا آن، تلبس ذات به مبدأ است] و اتحادها معه بنحو من الاتحاد و متحد شدن ذات با آن مشتق [به‌طوری که مثلا کاتب همان زید است و زید هم همان کاتب است] به نوعی از اتحاد [مانند اتحاد صدوری که عملی از فردی صادر شود مثل زید ضارب که عمل زدن از زید صادر شده است یا اتحاد انتزاعی مانند مالك بودن زید نسبت به کتابش که امری اعتباری است یا اتحاد حلولی مانند مقتل و مشهد یا اتحاد عرض و معروض مانند جسمی که سیاه شده یا سفید شده که عرض سفیدی و سیاهی در جسم حلول کرده و امثال آن] و لا تزول الذات بزواله و البته آن ذات هم با از بین رفتن آن مشتق از بین نمی‌رود فخرجت الافعال قاطبهٔ و المصادر لعدم صحهٔ حملهما علی الذوات بنابراین، از بحث ما تمام فعلها و مصدرها خارج می‌شوند چرا که حمل فعل و مصدر، بر ذات صحیح نیست علی نحو الهوهویهٔ حمل فعل و مصدر به شکلی که فعل و ذات یا مصدر و ذات در خارج یکی شوند صحیح نیست. [یعنی مثلا در جمله «زید ضارب» می‌شود ضارب را بر زید حمل نمود به‌طوری که آنها یکی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۱

شوند و البته در مصداق خارجی هم، ضارب همان زید است و زید همان ضارب می‌باشد اما فعل و مصدر را نمی‌شود بر ذات حمل کنیم به‌طوری که بین آنها اتحاد مصداقی محقق گردد بلکه در جمله «ضرب زید» تنها اسناد فعل به فاعل مطرح است و در جمله «زید ضرب» نیز اگرچه از نظر نحوی یک جمله اسمیه می‌باشد اما جمله اسمیه حملیه نیست زیرا در این جمله، «ضرب» محمول نیست که بر موضوع حمل شده باشد بلکه خبر است و لذا هیچ‌گاه «ضرب» با زید اتحاد پیدا نمی‌کند به‌طوری که زید، همان ضرب باشد و هکذا در مصادر هم مسئله به همین شکل است] و الاوصاف التی تزول الذات بزوالها کالناطق [همچنین از بحث مشتق اصولی خارج است] اوصافی که با از بین رفتن آنها ذات هم از بین می‌رود [یعنی اموری که از ذاتیات یک چیز است داخل در بحث ما نیست] مثل ناطق [که اگر ما مثلا ناطقیت را از زید سلب کنیم دیگر ذات زید با عنوان یك انسان که حیوان ناطق است باقی نخواهد ماند] فلم یندرج فیه الا اسم الفاعل و المفعول و اسماء الزمان و المکان و الآلات و الصفات المشبههٔ و صیغ المبالغهٔ و افعل التفضیل پس قرار نمی‌گیرد در مشتق اصولی مگر اسم فاعل و مفعول [مانند کاتب و مضروب] و اسم زمان و مکان [مانند مقتل و

مشـهد] و اسم آلت [مانند منشار (اره) و مقراض (قیچی)] و صفت مشبهه و صیغه مبالغه [مانند رحیم و رحمان] و افعل تفضیل [مانند اکبر و احسن] و یشـمل حتی الزوجهٔ و الرق و الحر و حتی مشـتق اصولی شامـل [کلماتی مانـنـد] زوجه به معنی همسـر و رق به معنی برده و حر به معنی آزاد هم می‌شود [اگرچه این کلمات از نظر نحوی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۲

ها جزء جوامد هستند] لوجود الملاك المذکور فی جمیعها زیرا همان معیاری که ذکر شد [یعنی قابلیت حمل بر ذات به‌طوری که با ذات متحـد شونـد] در همه این‌ها وجود دارد فاذن النسبهٔ بین المشـتق النحوی و المشـتق الاصولی عموم و خصوص من وجه پس در این صورت نسبت بین مشتق نحوی و مشتق اصولی، عموم و خصوص من وجه می‌باشد.

آیت اللّه سبحانی در پـاورقی کتابشـان در توضیـح چگـونگی عمـوم و خصـوص من وجه بـودن مشـتق نحـوی و اصولی آوردهانـد: فیجتمعان فی اسـماء الفاعلین و المفعولین و امثالهما پس مشـتق اصولی و نحوی در اسمهای فاعل و مفعول و شبیه آن دو یکی هستند و یفترقـان فی الفعـل الماضـی و المضارع اما در فعل ماضـی و مضارع از یکـدیگر جـدا می‌شونـد فیطلق علیهما المشـتق النحوی دون الاـصولی پس بر فعـل ماضـی و مضـارع مشـتق نحوی اطلاـق می‌شود اما مشـتق اصولی نه و فی الجوامـد کالزوج و الرق همچنین در جوامد نحوی مانند زوج و رق از یکدیگر جدا می‌شوند فیطلق علیها المشتق الاصولی دون النحوی پس مشتق اصولی بر این‌ها اطلاق می‌شود اما مشتق نحوی نه.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۳

-

۲- اختلاف انحاء التلبسات حسب اختلاف المبادی (تفاوت چگونگی اتصاف ذات به مشتق براساس تفاوت مبادی مشتقات)

اشاره

مطلبی که در این قسـمت مورد بررسی قرار گرفته است این است که مشتقات از نظر مبادیشان با یکدیگر متفاوتند به این صورت که مبادی بعضـی از مشـتقات بالفعل موضوعیت دارند مانند قیام و جلوس که تا وقتی که شـخص، بالفعل نشسته باشد به او جالس گفته می‌شـود و بـه محض اینکـه بایسـتاد دیگر بـه او جـالس نمی‌گوینـد بلکـه او را قـائم می‌نامنـد. بـه عبـارت دیگر اینکه در این نـوع از مشـتقات، تلبس ذات به آن مبـدأ یا انقضای مشـتق از آن ذات، لحظه‌ایی و آنی است اما در بعضـی دیگر از مشـتقات، مبادی آنها از نوع ملکه یا حرفه و صـنعت می‌باشد مانند اجتهاد که یک ملکه و قدرت علمی است و شخصـی که دارای آن ملکه باشد قادر اسـت احکام دینی را از ادله آن استخراج و استنباط نماید.

یـا نجـار، که یـک صـنعت است یا تاجر، که یک شـغل و حرفه است. و در این موارد با توجه به مبادی آنها، نحوه تلبس ذات به این مبـادی یـا انقضـای آن مبـدأ از ذات، لحظه‌ایی و آنی نیست بلکه تلبس یا انقضاء نیازمنـد به یک مـدت زمان خاصـی است مثلا اگر کسـی در جایی بصورت موردی چیزی را بخرد و بفروشـد به صـرف این معامله به او تاجر، نمی‌گوینـد کما اینکه اگر شـخص تاجر چند روز به استراحت بپردازد و کارش را تعطیل نماید نیز موجب انقضای آن شغل برای او نخواهد شد.

و همین‌طور در حصول ملکه و قدرت علمی برای مجتهد، زمان زیادی لازم است و وقتی هم کسـی این ملکه و قدرت اسـتنباط را به دست آورد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۴

به سادگی از دست نمی‌دهـد یعنی لازم نیست که دائما مشـغول کار و یا اسـتنباط مسائل باشـد که به او نجار یا مجتهـد بگویند بلکه

همین‌که آن حرفه یا صنعت یا ملکه وجود دارد برای اطلاق آن مشتق بر ذات، کافی است اگرچه آن ذات، بالفعل هم ممارست نداشته باشد. در بعضی دیگر از مشتقات هم مبادی آنها بصورت بالقوه موضوعیت دارند مانند شجره مثمره که تا وقتی که این درخت قدرت میوه دادن را داشته باشد شجره مثمره است و لو اینکه الآن فصل ثمر دادن آن درخت نباشد و میوه نداشته باشد.

پس این مسئله که مبادی مشتقات با یکدیگر متفاوت هستند و تفاوت آنها در نحوه تلبس و اتصاف ذات به آن مبدأ یا انقضای آن مبدأ از ذات کاملا دخالت دارد، امری مسلم و مورد قبول است. اما این مسئله باعث آن شده که بعضی از اصولیین در باب مشتقات دچار اشتباه شوند و بپندارند که در بعضی از مشتقات، مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده و در پاره‌ای دیگر، مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده است.

توضیح مطلب آن است که معمولا اصولیین یا قائل به وضع مشتق برای ذات متلبس به مبدأ هستند (چنانکه مشهور می‌گویند) یا قائل به وضع مشتق برای اعم از متلبس و منقضی می‌باشند که بنابراین نظریه، ذاتی هم که سابقا متصف به آن ویژگی بوده و هم‌اکنون آن خصوصیت را ندارد مشمول اطلاق مشتق می‌شود. اما در این بین بعضی هم مثل صاحب فصول قائل به تفصیل شده‌اند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۵

از صاحب فصول سؤال می‌کنیم به نظر شما مشتق برای ذاتی که هم اکنون متلبس است وضع شده یا شامل ذاتی هم که سابقا آن ویژگی را داشته می‌شود؟ او در پاسخ گفته است بستگی به مورد آن دارد و ما در باب مشتقات، قائل به تفصیل هستیم. پس در مشتقاتی که مبادی آنها بالفعل مطرحند مانند قیام و قعود یا ابیض و اسود و امثال آن، مشتق فقط برای ذات متلبس به مبدأ بالفعل وضع شده و شامل منقضی نمی‌شود و مثلا به شخصی که الآن نشسته نمی‌شود قائم را اطلاق کرد و لو اینکه او در لحظه قبل ایستاده بوده یا به جسمی که الآن سیاه است نمی‌شود ابیض را اطلاق کرد و لو اینکه آن جسم در ساعتی قبل سفید بوده است. اما در مشتقاتی که مبدأ آنها از نوع ملکه یا صنعت و حرفه هستند یا اینکه مبادی آنها بصورت بالقوه موضوعیت دارند صاحب فصول معتقد است که در این موارد، مشتق برای اعم وضع شده و حتی شامل ذاتی که سابقا آن ویژگی را داشته ولی اکنون ندارد هم می‌شود مثلا شخص نجار تا وقتی که متلبس به مبدأ هست به او نجار اطلاق می‌شود و زمانی هم که از کارش دست کشید و برای استراحت به منزل رفت باز هم به او نجار گفته می‌شود اگرچه او در این حال، متلبس به مبدأ نیست! یا مثلا شخص مجتهد تا وقتی که متلبس به مبدأ هست و در کتابخانه خود مشغول مطالعه و تحقیق می‌باشد به او مجتهد می‌گویند و وقتی هم که او به استراحت بپردازد و از استنباط احکام صرف‌نظر کند باز هم عنوان مجتهد را بر او حمل می‌کنند در حالی که او در این حالت، متلبس به مبدأ نیست و همین‌طور درخت میوه آن زمانی که به ثمر نشسته و میوه دارد به او شجره مثمره اطلاق می‌شود و زمانی هم که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۶

میوه‌هایش را چیده باشند و فعلا میوه‌ای بر سر درخت نباشد باز هم بر او شجره مثمره اطلاق می‌گردد با اینکه آن درخت پس از چیدن میوه‌هایش دیگر متلبس به مبدأ نیست!

پس خلاصه مطلب اینکه جناب صاحب فصول در این بحث، قائل به تفصیل در بین مشتقات هستند.

آیت اللّه سبحانی به ایشان اشکال کرده و می‌فرمایند: ما اصل تفاوت مشتقات و اختلاف مبادی آنها را قبول داریم اما باید توجه داشت که این اختلاف در مبادی مشتقات، موجب اختلاف در نحوه تلبس ذات به مبدأ یا انقضای مبدأ از ذات می‌شود ولی موجب تفصیل در مسئله نمی‌گردد چرا که مواردی را که صاحب فصول خیال می‌کردند که از مصادیق ما انقضی عنه المبدأ هستند، همگی از مصادیق متلبس به مبدأ بودند. مثلا صاحب فصول در مورد نجار یا مجتهدی که از کارش دست کشیده و مشغول استراحت است خیال کرده بود که این‌ها تلبس و اتصاف به مبدأ را از دست داده‌اند. به عبارت ساده‌تر اینکه صاحب فصول تلبس و اتصاف یک ذات به مبدأ را ملازم با ممارست و اشتغال ذات به آن کار می‌دانست در حالی که مسئله به این شکل نیست بلکه تا وقتی که ملکه

اجتهاد در شخصی وجود دارد او متلبس به مبدأ هست و لو اینکه الآن مشغول استنباط احکام نباشد و همین‌طور تا زمانی که حرفه یا صنعت نجاری برای شخصی موجود است به‌طوری که آن فرد دوباره به همان کار و صنعت مشغول خواهد شد او متلبس به مبدأ هست و انقضای مبدأ در این گونه موارد زمانی است که مجتهد به علت کهولت سن، ملکه و قدرت استنباط را از دست بدهد یا شخص نجار و تاجر، شغل خود را کنار

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۷

گذاشته و به کار دیگری مشغول شوند و هکذا در شجره مثمره صرف چیده شدن میوه‌ها به معنای انقضای ذات درخت از ویژگی مثمره بودن نیست بلکه تا زمانی که آن درخت قدرت میوه دادن را دارد به آن شجره مثمره اطلاق می‌شود و متلبس به مبدأ هست و لو اینکه الآن میوه نداشته باشد.

عبارت کتاب چنین است:

ربما یفصل بین المشتقات چه‌بسا تفصیل داده شده بین مشتقات فیتوهم ان بعضها حقیقة فی المتلبس و بعضها فی الاعم پس گمان کرده‌اند که بعضی از مشتقات [فقط] برای متلبس به مبدأ حقیقت است و بعضی دیگر از مشتقات در اعم حقیقت دارد [و شامل منقضی هم می‌شود] نظیر الکاتب و المجتهد و المثمر مانند نویسنده [که یک حرفه و شغل بوده است] و مجتهد [که ملکه و قدرت علمی خاصی را دارا است] و میوه‌دهنده [که بطور بالقوه در درخت وجود دارد] فما یکون المبدأ فیه حرفة او ملکة او قوة یصدق فیه هذه الثلاثة و ان زال التلبس پس آن مشتقاتی که مبدأ در آنها از نوع ملکه یا شغل است و یا بصورت بالقوه موضوعیت دارد آن مشتق در این موارد صدق می‌کند اگرچه تلبس ذات منقضی شده باشد فهی موضوعة للاعم بشهادة صدقها مع عدم تلبسها بالکتابة و الاجتهاد و الاثمار پس این گونه مشتقات برای اعم وضع شده‌اند به دلیل اینکه آن مشتق بر ذات، صدق می‌کند اگرچه آن ذات متلبس به نوشتن یا استنباط احکام نباشد یا اینکه درخت، فعلا میوه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۸

نداشته باشد. بخلاف غیرها مما کان المبدأ فیه امرا فعلیا کالابیض و الاسود برخلاف غیر این موارد از مشتقاتی که مبدأ در آنها از امور بالفعل است مانند سفید و سیاه [که تا وقتی سفیدی صادق است که رنگ سفید بالفعل موجود باشد و به محض اینکه سفیدی از بین برود و آن جسم سیاه شود دیگر به او سفید اطلاق نمی‌شود]

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: یلاحظ علیه یعنی اشکال می‌شود بر این نظریه به اینکه ان المبدأ یؤخذ تارة علی نحو الفعلیة کقائم به‌درستی که مبدأ مشتقات گاهی بصورت بالفعل، اخذ شده‌اند مثل قائم بمعنی ایستاده و اخری علی نحو الحرفة کتاجر و گاهی بصورت شغل مطرح است مانند تاجر و ثالثة علی نحو الصناعة کنجار و شکل سوم بصورت صنعت مطرح است مانند نجار و رابعة علی نحو القوة کقولنا شجرة مثمره و صورت چهارم بالقوه موضوعیت دارند مثل اینکه می‌گوییم درخت میوه و خامسة علی نحو الملکة کمجتهد و شکل پنجم، اموری هستند که از نوع ملکه و توانایی علمی می‌باشند فاذا اختلفت المبادی جوهرا و مفهوما لاختلفت انحاء التلبسات بتبعها ایضا پس وقتی که مبادی مشتقات از نظر ماهیت و مفهوم، با یکدیگر تفاوت دارند، قطعا نحوه تلبس ذات به آن مبادی هم به تبع اختلاف مبادی متفاوت خواهد بود و عندئذ یختلف بقاء المبدأ حسب اختلاف المبادی و در این هنگام، بر اساس تفاوت مبادی، زمان باقی ماندن مبدأ هم متفاوت است ففی القسم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۱۹

الاول یشترط فی صدق التلبس، تلبس الذات بالمبدا فعلا پس در صورت اول [که مبدأ بالفعل مطرح است] در صدق مشتق، شرط است که آن ذات بالفعل متلبس و متصف به مبدأ باشد و فی القسم الثانی و الثالث یکفی عدم اعراضه عن حرفته و صناعته و ان لم یکن ممارسا بالفعل اما در صورت دوم و سوم [که مبدأ آنها از نوع حرفه و صنعت است، برای صدق مشتق] کافی است که آن ذات

از حرفه و یا صنعت خود اعراض نکرده و روی‌گردان نشده باشد اگرچه هم‌اکنون مشغول به آن شغل یا صنعت هم نباشد و فی الرابع یکفی کونه متلبسا بقوۀ الاثمار و ان لم یثمر فعلا و در نوع چهارم [که مبدأ مشتق بالقوه موضوعیت دارد برای صدق مشتق] کافی است که آن ذات (درخت) متصف و متلبس به نیروی میوه دادن باشد و لو اینکه الآن میوه نداشته باشد و فی الخامس یکفی حصول الملکۀ و ان لم یمارس فعلا و در نوع پنجم [که مبدأ مشتق بصورت ملکه و توانایی علمی مطرح است برای صدق مشتق بر ذات] کافی است که آن ملکه برای ذات حاصل باشد و لو اینکه الآن از آن استفاده نشود فالکل داخل تحت المتلبس بالمبدا بالفعل پس همه این موارد، داخل در متلبس و متصف به مبدأ هستند و بذلک علم ان اختلاف المبادی یوجب اختلاف طول زمان التلبس و قصره و لا- یوجب تفصیلا فی المسألۀ از اینجا معلوم می‌شود که تفاوت مبادی مشتقات موجب اختلاف [در نحوه تلبس] از نظر طولانی بودن یا

کوتاه بودن زمان تلبس می‌شود اما باعث تفصیل در مسئله [و فرق گذاشتن بین مشتقات] نمی‌شود فما تخیله القائل مصداقا لمن انقضی عنه المبدأ فانما هو من مصادیق المتلبس پس آن مواردی را که صاحب فصول خیال کرده بود که از مصادیقی است که مبدأ آنها منقضی شده [مانند نجار یا مجتهد در حال استراحت یا درختی که میوه‌هایش را چیده‌اند]، همگی آنها از مصادیقی هستند که متلبس و متصف به مبدأ می‌باشند و منشأ التخیل هو اخذ المبدأ فی الجمیع علی نسق واحد و علت اشتباه صاحب فصول این است که ایشان مبدأ تمام مشتقات را به یک شکل واحد گرفته است [یعنی با اینکه خودش می‌داند که مبادی مشتقات متفاوت هستند اما نحوه تلبس و انقضاء را در همه موارد مثل هم قلمداد کرده است!] و قد عرفت ان المبادی علی انحاء درحالی‌که شما دانستید که مبادی مشتقات چند نوع است [و نحوه تلبس و انقضاء مبادی هم فرق دارد].

اذا عرفت ما ذکرنا فاعلم ان مرجع النزاع الی سعۀ المفاهیم و ضیقها حال که این مطالب را دانستی پس بدان که برگشت نزاع و بحث در باب مشتقات به گستردگی مفهوم مشتق یا محدود بودن آن برمی‌گردد و ان الموضوع له هل هو خصوص الذات المتلبسۀ بالمبدا او الاعم من تلک الذات المنقضی عنها المبدأ و اینکه آیا موضوع له مشتق همان ذاتی است که الآن متلبس و متصف به مبدأ هست یا اینکه اعم از اوست و شامل ذاتی که مبدأ خود را از دست داده هم می‌شود؟ فعلی القول

بالاخص پس بنا بر نظریه اخص (قول اول) یکون مصداقه منحصرا فی الذات المتلبسۀ مصداق مشتق منحصرا آن ذاتی است که متلبس و متصف به مبدأ هست و علی القول بالاعم یکون مصداقه اعم من هذه و مما انقضی عنها المبدأ اما بنا بر نظریه اعم (قول دوم) مصداق مشتق [مفهومی عام خواهد بود که] هم شامل ذات متلبس و متصف می‌شود و هم شامل ذاتی که سابقا متلبس بوده و الآن مبدأ خود را از دست داده و منقضی شده است.

*** در اینجا آیت اللّه سبحانی به دلائل این دو نظریه اشاره کرده و می‌فرمایند: مشهور اصولیین معتقدند که مشتق تنها برای ذاتی وضع شده است که هم‌اکنون متلبس به مبدأ باشد و این‌ها به دو دلیل استناد کرده‌اند.

۱- تبادر- توضیح مطلب آن است که وقتی ما یکی از مشتقات را به ذاتی نسبت می‌دهیم آنچه به ذهن انسان تبادر می‌کند و فورا به ذهن می‌آید ذاتی است که هم‌اکنون متلبس به مبدأ هست نه ذاتی که سابقا آن ویژگی را داشته و از دست داده است مثلا اگر گفته شود «اکرم الفقیر» مراد فردی است که الآن فقیر است نه آن‌کسی که سابقا فقیر بوده و هم اکنون غنی شده است. به عبارت دیگر اینکه با شنیدن لفظ «فقیر» آنچه به ذهن تبادر می‌کند فردی است که فعلا دچار فقر است نه کسی که در گذشته فقیر بوده است.

۲- صحیح بودن سلب مشتق از ذاتی که قبلا متلبس به مبدأ بوده ولی هم اکنون آن مبدأ از او منقضی شده و او آن ویژگی را از

دست داده است.

مثلاـ به کسی که الآن ایستاده است نمی‌توانیم «جالس» بگوییم و یا کسی که هم‌اکنون غنی است را نمی‌توانیم با وصف فقیر یا نماییم.

بنابراین، صحت سلب مشتق از ذاتی که ویژگی خود را از دست داده و مبدأ از او منقضی شده نشانه آن است که مشتق تنها برای ذات متلبس به مبدأ بالفعل وضع شده و شامل ذاتی که مبدأ از او منقضی شده نمی‌شود.

اما کسانی که قائل به نظریه اعم هستند نیز برای نظر خود دلائلی را ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

۱- گفته‌اند اسامی حرفه‌ها و ملکات، مثل نجار و مجتهد بر ذاتی که مبدأ خود را از دست داده و مبدأ او منقضی شده نیز اطلاق می‌شود مثلا به نجار در وقتی هم که مشغول کار نیست نجار می‌گویند!

آیت اللّه سبحانی در جواب این سخن می‌گویند: همان‌طوری‌که در پاسخ به استدلال صاحب فصول گفته شد این موارد همه از مصادیق متلبس به مبدأ هستند و مثلا نجار در وقتی که دست از کارش کشیده و به استراحت پرداخته است صفت نجاری از او جدا نشده چرا که او دوباره به همان کار مشغول خواهد شد یعنی حرفه او همچنان باقی و پایدار است.

۲- دلیل دوم اعمی‌ها آن است که گفته‌اند: اگر کسی در زمان گذشته کاری را انجام دهد و مثلا کسی را به قتل برساند پس از گذشت زمان طولانی باز هم عنوان «قاتل» بر او جاری است در حالی که او الآن مرتکب قتل نشده بلکه در زمانهای گذشته چنین کاری را انجام داده است. پس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۳

نتیجه می‌گیریم که مشتق برای اعم وضع شده و حتی شامل ذاتی که سابقا آن خصوصیت را داشته و الآن ندارد هم می‌شود!

مؤلف محترم کتاب در پاسخ به این استدلال می‌گویند: اسناد و نسبت دادن مشتق به یک چنین فردی در زمان کنونی دو صورت دارد.

الف) صورت اول اینکه زمان اسناد و نسبت دادن قتل به او با زمانی که آن عمل در ظرف آن اتفاق افتاده متحد و یکی باشد مثل اینکه گفته شود «زید قاتل امس» یعنی زید قاتل است در گذشته. که در این صورت، نسبت دادن قتل به او حقیقی است چرا که ما در زمان حال، خبر از گذشته داده‌ایم.

ب) صورت دوم آن است که زمان اتفاق افتادن آن عمل (یعنی زمان تلبس زید به قتل) با زمانی که قتل را به او نسبت می‌دهیم فرق داشته باشد مانند اینکه چون زید در گذشته مرتکب قتل شده ما امروز آن کار را به او نسبت بدهیم و بگوییم «زید قاتل الآن» که در این صورت این اسناد و نسبت دادن قتل در زمان حال به خاطر کاری که در گذشته انجام شده مجازی بوده و حقیقت ندارد چرا که زید هم‌اکنون مرتکب قتل نشده است. (دقت شود)

عبارت کتاب چنین است:

استدل المشهور علی ان المشتق موضوع للمتلبس بالمبدا بالفعل بامرین مشهور اصولیین [نسبت به این مسئله که] مشتق برای ذات متلبس به مبدأ در زمان حال وضع شده است به دو دلیل استدلال کرده‌اند ۱- التبادر دلیل اول، تبادر است ان المتبادر من المشتق هو المتلبس بالمبدا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۴

بالفعل به‌درستی که آنچه از مشتق [به ذهن انسان] تبادر می‌کند همان ذاتی است که هم‌اکنون متلبس به مبدأ است [و فعلاـ آن ویژگی را دارد] فلو قیل صل خلف العادل او ادب الفاسق او قیل لا یصلین احدکم خلف المجذوم و الابرص و المجنون او لا یؤم الاعرابی المهاجرین لا یفهم منه الا المتلبس بالمبدا فی حال الاقتداء پس اگر گفته شود پشت سر [امام جماعت] عادل نماز بخوان یا

[گفته شود] فاسق را ادب کن. یا اگر گفته شود نباید کسی از شما پشت سر جذامی‌ها و افراد پیس و دیوانه نماز بخوانـد یا [اگر بگوینـد] افراد تـازه مسلمان امامت جماعت را برای افرادی که سابقه طولانی در دین دارنـد به عهـده نگیرنـد، از تمام این جملات فهمیـده نمی‌شود مگر متلبس و متصف به مبدأ در زمان اقتداء. [یعنی مثلا منظور از صلّ خلف العادل فردی است که هم‌اکنون عادل است یا اگر گفته شـد پشت سر دیوانه و جذامی نماز نخوانیـد فردی را گفته‌انـد که الآن دیوانه است یا الآن جذام دارد و هکذا در سایر موارد].

۲- صحهٔ السلب عمن انقضی عنه المبدأ دلیل دوم اینکه صحیح است سلب مشتق از ذاتی که مبدأ آن منقضی شده [و آن ویژگی را از دست داده است] فلا- یقال لمن هو قاعـد بالفعل انه قائم اذا زال عنه القیام و لا لمن هو جاهل بالفعل انه عالم اذا نسی علمه پس به کسی که هم‌اکنون نشسته، قائم و ایستاده نمی گویند در وقتی که حالت ایستاده از او زائل شده است [و همین‌طور] به کسی که الآن جاهل است، عالم و باسواد گفته نمی‌شود در وقتی که او معلومات خود را فراموش کرده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۵

و اما القائلون بالاعم فاستدلوا بوجهین اما کسانی که معتقدنـد که مشتق برای اعم وضع شـده [و حتی شامل ذاتی که فعلا دارای آن خصوصـیت نیست می‌شود] به دو صورت استدلال کرده‌اند الاول صدق اسماء الحرف کالنجار علی من انقضی عنه المبدأ مثل اسماء الملکات کالمجتهـد دلیل اول اعمی‌ها اینکه گفته‌انـد اسامی حرفه‌ها و شـغلها مانند نجار بر کسـی هم که مبدأ از او منقضـی شده [و فعلا مشغول نجاری نیست] اطلاق می گردد کما اینکه اسامی ملکات و توانایی علمی مانند مجتهد نیز همین‌طور است [و بر فردی که فعلا مشـغول استنباط احکام نیست نیز اطلاق می گردد (البته باید توجه داشت که این آقایان نوعا تلبس به مبدأ را ملازم با ممارست و اقـدام عملی می‌داننـد)] و قـد عرفت الجواب عنه و ان الجمیع من قبیل التلبس بالمبدا لا الزائل عنه المبدأ در حالی که شـما دانستید کـه تمـام ایـن مـوارد [ماننـد نجـار و مجتهـدی کـه فعلا- مشـغول کـارش نیسـت] همـه از مصـادیق متلبس به مبـدأ و [متصـف به آن خصوصـیت] هسـتند نه اینکه مبـدأ از ایشـان زائل شـده باشـد. الثـانی دلیل دوم اعمی‌ها [اینکه گفته‌انـد] لو تلبس بالمبـدا فی الزمان الماضـی یصـح ان یقـال انه ضـارب باعتبـار تلبسه به فی ذلک الزمان اگر ذاتی در زمان گذشـته به یک مبـدأ متلبس شود [و مثلا در گذشـته فردی را کتک زده باشد] صحیح است که به خاطر کار گذشته او، [عنوان «ضارب» را بر او اطلاق کرده و] بگوییم او زننده است. یلاحظ علیه بر این کلمات

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۶

اشکال می‌شود به اینکه ان اجراء المشتق علی الموضوع فی المثال المـذکور یتصور علی وجهین به‌درستی که اطلاق مشتق بر این ذات در مثالی که ذکر شـد به دو صورت قابـل تصور است الف) ان یکون زمـان التلبس بالمبـدا فی الخارج متحـدا مع زمان النسبهٔ الکلامیهٔ کأن یقول زید ضارب امس حاکیا عن تلبسه بالمبدا فی ذلک الزمان صورت اول اینکه زمان تلبس ذات به مبدأ در خارج با زمان نسبت دادن عمل به او در جمله، متحـد و یکی باشـد مثل اینکه گفته شود: زیـد زننده است در گذشـته. [و این جمله را] برای حکایت کردن از اتصاف آن ذات (زید) به آن مبدأ (عمل زدن) در زمان گذشـته گفته باشـند فهو حقیقهٔ و معدود من قبیل المتلبس که این اسناد، حقیقی بـوده و از مصـادیق متلبس به مبـدأ به حسـاب می‌آیـد لاـن المراد کونه ضاربـا فی ذلـک الظرف زیرا که مراد گوینـده این است که زیـد در زمـان گذشـته زننـده بوده است ب) ان یکون زمـان التلبس بالمبـدا فی الخارج مختلفا مع زمان النسبهٔ الکلامیـهٔ صورت دوم اینکه زمان تلبس ذات به مبـدأ در خارج با زمان نسبت دادن عمل به او متفاوت باشد کأن یقول زید- باعتبار تلبسه بالمبـدا امس- ضـارب الآـن مثـل اینکه چون زیـد در گذشـته متلبس به مبـدأ بوده [و عمـل زدن را انجام داده] گفته شود زید هم‌اکنون زننده است! فالجری مجاز و من قبیل ما انقضـی عنه المبدأ پس این گونه اطلاق، مجازی بوده و از مصادیق و مواردی است که مبدأ آنها منقضی شده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۷

-

تطبیق (مثال عملی و عینی مشتق در فقه)

۱- قال رجل لعلی بن الحسین (ع) این یتوضأ الغرباء؟ فردی از امام سجاد (ع) پرسید افراد غریب و ناآشنا برای تجدید وضو [کنایه از دست‌شویی رفتن] کجا بروند؟ قال: تتقی شطوط الانهار و الطرق النافذهٔ و تحت الاشجار المثمرهٔ ایشان فرمودند از کناره‌های رودخانه‌ها و راههای باریک و زیر درختان میوه دوری شود [یعنی در این مکانها نباید بول یا مدفوع کرد] فعلی القول بالوضع للمتلبس بالمبدا یختص الحکم بما اذا کانت مثمرهٔ و لو بالقوهٔ کما هی الحال فی فصل الشتاء پس بنا بر اینکه مشتق برای ذات متلبس به مبدأ وضع شده باشد این حکم به درختان میوه‌ای اختصاص دارد که متصف به ویژگی میوه دادن باشند اگرچه بصورت بالقوه. چنانکه در فصل زمستان درختان بالقوه میوه‌دار هستند و بالفعل میوه ندارند بخلاف القول بالاعم من المتلبس و غیره فیشمل الشجرهٔ غیر المثمرهٔ و لو بالقوهٔ برخلاف اینکه معتقد به وضع مشتق برای اعم باشیم که در این صورت این حکم، شامل درختانی که حتی بالقوه هم میوه نمی‌دهند می‌شود کما اذا فقدت قوهٔ الاثمار لاجل طول عمرها مانند درختانی که بواسطه عمر طولانی [و پیر شدن] نیروی میوه دادن را از دست داده‌اند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۸

۲- عن ابی عبد اللّه (ع) فی المرأهٔ ماتت و لیس معها امرأهٔ تغسلها قال یدخل زوجها یده تحت قمیصها فیغسلها الی المرافق از امام صادق (ع) نقل شده که در مورد زنی که فوت شده و زنی که بتواند او را غسل دهد وجود ندارد فرمودند: شوهرش تا آرنج دستانش را زیر لباس او کند و او را غسل دهد [یعنی او را برهنه نکند] فلو قلنا بان المشتق حقیقهٔ فی المنقضی ایضا فیجوز للزوج المطلق تغسیلها عند فقد المماثل پس اگر گفتیم که مشتق برای اعم وضع شده و در ذاتی که مبدأ آن منقضی شده نیز حقیقت دارد در این صورت برای شوهری که همسرش را طلاق داده [و در عده بوده و فوت کرده] نیز جایز است که همسر سابق خود را در صورتی که زن دیگری برای غسل دادن نباشد غسل دهد [چرا که براساس نظریه اعمی‌ها بر شوهر طلاق‌دهنده نیز عنوان زوج اطلاق می‌شود] و الا فلا اما اگر گفتیم که مشتق تنها برای ذات متلبس به مبدأ وضع شده در این صورت شوهری که همسرش را طلاق داده نمی‌تواند او را غسل دهد چرا که او هم‌اینک زوج این زن به حساب نمی‌آید.[۲]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه ؛ ص۱۲۸

اذا وقفت علی تلک الامور فاعلم ان کتابنا هذا مرتب علی مقاصد و کل مقصد یتضمن فصولا حال که بر این امور آگاه شدی پس بدان که این کتاب ما دارای چند مقصد و هر مقصد دارای چند فصل می‌باشد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۲۹

المقصد الاول فی الاوامر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۰

-

المقصد الاول فی الاوامر و فیه فصول

اشاره

مقصد اول کتاب به مباحث امر اختصاص دارد و در این بخش چندین فصل وجود دارد که فهرست‌وار به آنها اشاره می‌شود.

فصل اول: پیرامون ماده امر است.

فصل دوم: در مورد هیئت امر است.

فصل سوم: بحث در مورد مسئله اجزاء و کافی بودن امر واقعی و ظاهری است.

فصل چهارم: مباحث مقدمه واجب و تقسیم‌بندی‌های مقدمه خواهد بود.

فصل پنجم: پیرامون تقسیمات واجب است.

فصل ششم: در مورد این است که آیا امر به یک شیء مستلزم نهی از ضد آن می‌باشد یا نه؟

فصل هفتم: در مورد اینکه اگر حکم وجوبی نسخ شود آیا جواز آن باقی می‌ماند یا خیر؟

فصل هشتم: در مورد اینکه دستور دادن به امر کردن یک چیز، در واقع امر کردن به همان چیز است.

فصل نهم: پیرامون اینکه امر کردن دوم بعد از امر اول، دلالت بر تأکید دارد یا ایجاد حکم جدید است.

و اینک تفصیل مطالب:

-

الفصل الاول: فی مادهٔ الامر و فیه مباحث (بخش اول پیرامون ماده امر هست که در این بخش چند مبحث مورد بررسی قرار می‌گیرد).

اشاره

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۱

-

المبحث الاول: لفظ الامر مشترک لفظی

اولین مطلبی که در باب ماده امر مطرح می‌شود این است که لفظ امر که متشکل از حروف الف و میم و راء است، مشترک لفظی بوده و برای آن معانی متعددی ذکر شده است که از جمله آن معانی عبارتند از:

۱- طلب و درخواست انجام کاری از غیر. مثلا وقتی که گفته می‌شود «امره بکذا» معنایش این است که از او طلب کرد فلان چیز را.

۲- کار و فعل. مانند آیه شریفه فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (هود/ ۹۷) یعنی آنها از کار فرعون تبعیت کردند در حالی که کار فرعون عاقلانه نبود.

۳- حادثه. مانند اینکه گفته‌اند «امر کربلا من اعظم القضایا» یعنی حادثه کربلا از بزرگترین اتفاقات تاریخ است.

۴- شیء. مانند «رأیت الیوم امرا عجیبا» یعنی امروز چیز عجیبی دیدم.

۵- هدف و غرض. مانند «جئت لامر کذا» یعنی من برای فلان هدف آمدم.

و غیر این‌ها از معانی دیگری که برای لفظ امر ذکر کرده‌اند. اما ظاهرا همه این معانی به دو معنا برگشت دارند یعنی در واقع لفظ امر برای دو معنا وضع شده است ۱- طلب ۲- کار و فعل. و سایر معانی دیگری که ذکر شده است معمولا از مصادیق و افراد همین دو معنا هستند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۲

بعد مؤلف محترم کتاب می‌فرمایند در قرآن هم لفظ امر به این دو معنا آمده است و آنگاه نمونه‌هایی از این مورد را از قرآن ذکر می کنند و بعد می‌فرمایند: یکی از نشانه‌های اینکه لفظ امر برای دو موضوع مختلف وضع شده این است که اگر امر به معنای طلب باشد در این صورت، جمع آن بصورت اوامر آمده است در حالی که امر به معنای فعل و کار بصورت امور جمع بسته می‌شود و همین تفاوت در صیغه‌های جمع نشان‌دهنده اختلاف در وضع این کلمه است.

ان لفظ الامر مشترك لفظی بین معنیین هما الطلب و الفعل و الیهما یرجع سایر المعانی التی ذكرها اهل اللغهٔ به‌درستی که لفظ امر [که متشکل از الف و میم و راء است] مشترک لفظی برای دو معنا است که آنها عبارتند از طلب و کار و سایر معانی دیگری هم که اهل لغت برای امر ذکر کرده‌اند به همین دو معنا برگشت دارد [یعنی در واقع آن معانی دیگر، مفهوم امر نیستند بلکه از افراد و مصادیق همین فعل یا طلب می‌باشند] لا خلاف بین الجمیع فی صحهٔ استعماله فی الطلب در بین اصولیین اختلافی نیست در اینکه استعمال امر در معنای طلب صحیح است كقوله سبحانه فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (النور/ ۶۳) مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: باید کسانی که از دستور پیامبر مخالفت می کنند بترسند و بیمناک باشند از اینکه یا فتنه‌ایی به آنها برسد و یا دچار عذاب دردناک شوند. و انما الخلاف فی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۳

المعنی الثانی و الظاهر صحهٔ استعماله فی الفعل لوروده فی القرآن همانا اختلاف در مورد معنای دوم (فعل و کار) است که ظاهرا استعمال امر در معنای دوم هم صحیح است چرا که در قرآن وارد شده است كقوله سبحانه قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ما لا يُبْدُونَ لَكَ (آل عمران/ ۱۵۴) مانند قول خداوند سبحان که می‌فرماید: بگو تمام کارها دست خداست آنها در دلشان چیزی را مخفی می کنند که برای تو آشکار نمی کنند. وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (البقرهٔ/ ۲۱۰) کار قطعی شد و تمام کارها بسوی خدا برمی گردد. وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران/ ۱۵۹) در کارهایت با مردم مشورت کن. ثم الامر ان كان بمعنی الطلب سپس کلمه امر اگر به معنای طلب باشد ای طلب الفعل من الغیر یعنی درخواست کردن کاری از دیگری فیجمع علی اوامر پس جمع بسته می‌شود به صیغه اوامر كما انه اذا كان بمعنی الفعل فیجمع علی امور چنانکه اگر امر به معنای فعل و کار باشد جمع آن، امور می‌آید و الاختلاف فی صیغهٔ الجمع دلیل علی انه موضوع لمعنیین مختلفین و همین تفاوت در صیغه جمع، نشان‌دهنده این است که لفظ امر برای دو معنای مختلف وضع شده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۴

-

المبحث الثانی: اعتبار العلو و الاستعلاء فی صدق مادهٔ الامر بمعنی الطلب (بحث دوم، پیرامون معتبر بودن برتری رتبه و سلطه داشتن، در امری که به معنای طلب است)

بعد از آنکه دانستیم که یکی از معانی امر، طلب است این سؤال مطرح می‌شود که آیا مطلق طلب مشمول عنوان امر می‌شود؟ و آیا به هر نوع طلبی امر می گویند؟ یا اینکه شرائطی خاصی لازم است؟

در اینجا اصولیین دو شرط را ذکر کرده و در مورد معتبر بودن یا نبودن آنها اختلاف نظر دارند ۱- علوّ رتبه و برتری مقام امرکننده نسبت به امر شونده. بنابراین باید آمر مقامش از مأمور بالاتر باشد و اگر دو نفر مساوی مانند دو دوست از یکدیگر چیزی را طلب کنند به آن امر گفته نمی‌شود کما اینکه اگر شخص سافل یعنی کسی که مقامش در ظاهر پایین‌تر است از یک فرد بالاتر از خود چیزی را بخواهد مانند اینکه فقیری از انسان چیزی را درخواست کند به آن امر نمی گویند ۲- استعلاء به این معنا که گاهی شخص عالی با تکیه بر مقام بلند خود چیزی را طلب می کند یعنی علاوه بر رتبه و مقام بلندی که دارد نوعی تسلط و بکار گیری قدرت نیز

در امر او دخالت داشته است که به آن استعلاء گفته می‌شود اما گاهی با حالت خضوع و فروتنی درخواست می‌نماید. از طرف دیگر گاهی شخصی علو رتبه ندارد اما دارای سلطه و قدرتی است که اگر نافرمانی او شود می‌تواند کسانی را که از دستورش سرپیچی کرده‌اند را مجازات نماید که در این حال، او علو رتبه ندارد اما استعلاء دارد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۵

حال اصولیین در معتبر بودن این دو شرط در صدق امر به معنای طلب اختلاف نظر دارند و در اینجا چهار نظریه مطرح شده است که عبارتند از:

۱- بعضی مانند مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) معتقدند که در امرکننده علوّ رتبه کافی است و نیازی به استعلاء و بکارگیری قدرت و سلطه نمی‌باشد به دلیل اینکه اگر فردی که علوّ رتبه دارد چیزی را درخواست نماید، عقلاـ اطاعت و فرمانبرداری از او واجب است اگرچه او با حالت تواضع و فروتنی امر کرده باشد. مثلا یک مادر پیر نسبت به فرزند خود علوّ رتبه دارد اما ممکن است استعلاء و قدرتی نداشته باشد و نتواند فرزند خود را بر انجام خواسته خود مجبور و ملزم نماید اما همان علوّ رتبه برای امر کردن مادر، کافی است.

۲- بعضی دیگر از اصولیین مانند حضرت امام خمینی (ره) بر این عقیده‌اند که در امرکننده هر دو شرط (یعنی علوّ رتبه و استعلاء) لازم است چرا که اگر مولی که علوّ رتبه دارد چیزی را بصورت خواهش، تقاضا کند به آن امر گفته نمی‌شود [توضیح بیشتر این نظریه در ادامه همین بحث خواهد آمد]

۳- دسته سوم از اصولی‌ها نیز می‌گویند در امر کردن، یکی از آن دو چیز (علوّ رتبه یا استعلاء) شرط است و لازم نیست که هر دو با هم جمع باشند بلکه علوّ به تنهایی کفایت می‌کنند کما اینکه استعلاء و قدرت اجرایی آمر نیز به تنهایی کافی است.

۴- بعضی از اصولیین هم مانند حضرت آیت اللّه العظمی بروجردی (ره) هیچ‌کدام از آن دو (علوّ رتبه و یا استعلاء) را شرط نمی‌دانند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۶

مؤلف محترم کتاب، به نظریه دوم و قول مرحوم امام خمینی قدس سره متمایل هستند و می‌گویند: لفظ امر در لغت عربی معادل با کلمه «فرمان» در زبان فارسی است و این کلمه «فرمان» در بردارنده معنای علوّ رتبه هست چرا که هرکسی شأنیت و جایگاه امرکنندگی را ندارد و لذا به شخص آمر، فرمانده می‌گویند و «فرمانده» یعنی صاحب فرمان و کسی که این حق را دارد که فرمان براند و امر کند و اگر کسی دارای چنین منزلتی نباشد و امر کند او را مذمت می‌کنند و لذا در نفس همین کلمه، شرط اول یعنی علوّ رتبه و بالاتر بودن آمر از مأمور نهفته است.

اما دلیل بر اینکه علاوه بر علوّ رتبه، استعلاء و تکیه داشتن آمر بر قدرت و توانایی خود در موقع امر کردن لازم است این است که اگر امرکننده رفیع و عالی‌رتبه، مطلبی را به صورت خواهش و استدعاء درخواست نماید به آن امر گفته نمی‌شود.

سپس در ادامه بحث، آیت اللّه سبحانی روایتی را نقل می‌نمایند که به خوبی دلالت دارد بر اینکه در شخص امرکننده علاوه بر علوّ رتبه، استعلاء هم لازم است.

عبارت کتاب چنین است:

اختلف الاصولیون فی اعتبار العلو و الاستعلاء فی صدق الامر بمعنی الطلب علی اقوال اصولی‌ها در معتبر بودن علوّ رتبه و استعلاء در تحقق امری که به معنای طلب است به چند نظریه اختلاف دارند ۱- یعتبر فی صدق مادهٔ الامر وجود العلو فی الآمر دون الاستعلاء [نظریه اول می‌گوید] در صدق ماده امر، وجود برتری رتبه در امرکننده

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۷

لازم است اما استعلاء و قدرت داشتن لازم نیست لکفایهٔ صدور الطلب من العالی و ان کان مستخفضا لجناحه عند العقلاء زیرا نفس صادر شدن فرمان از شخص بلندمرتبه [برای تحقق امر] در نزد عقلاء کافی است اگرچه امرکننده متواضع باشد. [عبارت مستخفضا لجناحه کنایه از تواضع و فروتنی فرد می‌باشد] و هو خیرهٔ المحقق الخراسانی و این نظریه مرحوم آخوند خراسانی (ره) در کفایه است ۲- یعتبر فی صدق مادهٔ الامر کلا الامرین [نظریه دوم می‌گوید] در صدق و تحقق ماده امر هر دو چیز معتبر است [یعنی هم علوّ رتبه شرط است و هم استعلاء و قدرت اجرایی داشتن] فلا یعد کلام المولی مع عبده امرا اذا کان علی طریق الاستدعاء پس کلام مولی با برده خودش اگر بصورت خواهش باشد امر محسوب نمی‌شود و هو خیرهٔ السید الامام الخمینی و این نظریه حضرت امام خمینی (ره) است ۳- یعتبر فی صدق مادهٔ الامر احد الامرین العلو او الاستعلاء [دیدگاه سوم می‌گوید] در صدق و تحقق ماده امر یکی از آن دو چیز معتبر است یا علوّ رتبه و یا استعلاء [و اجتماع هر دو لازم نیست] اما کفایهٔ العلو فلما تقدم فی دلیل القول الاول اما کافی بودن علوّ رتبه به همان دلیلی است که در دلیل نظریه اول ذکر شد [و گفتند که نفس صادر شدن فرمان از شخص بلندمرتبه کافی است اگرچه او متواضعانه درخواست کرده باشد] و اما کفایهٔ الاستعلاء

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۸

فلانه یصح تقبیح الطالب السافل المستعلی ممن هو (امر شونده) اعلی منه (امرکننده) اما کافی بودن قدرت و استعلاء [برای تحقق امر] به این دلیل است که اگر شخص سافل [و کسی که رتبه‌اش پایین است] خودش را بالاتر از فردی که علوّ رتبه دارد فرض کرده و آمرانه چیزی را درخواست نماید، مذمت و تقبیح کردن او صحیح خواهد بود و توبیخه بمثل انک لم تأمرنی؟ و می‌شود او را توبیخ کرد و گفت تو چرا امر می‌کنی مرا؟ [کنایه از اینکه تو حق امر کردن نداری] ۴- لا یعتبر فی صدق مادهٔ الامر واحد منهما و هو خیرهٔ المحقق البروجردی [نظریه چهارم می‌گوید] در تحقق و صدق ماده امر هیچ‌کدام از آنها [علوّ رتبه یا استعلاء] شرط نیست و این نظریه مرحوم آیت اللّه بروجردی (ره) است. بعد آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: الظاهر هو القول الثانی ظاهرا همان نظریه دوم صحیح است [یعنی هر دو مورد شرط می‌باشد] فان لفظ الامر فی اللغهٔ العربیهٔ معادل للفظ «فرمان» فی اللغهٔ الفارسیهٔ زیرا لفظ امر در لغت عربی معادل با کلمه «فرمان» در زبان فارسی است و هو یتضمن علو صاحبه و این کلمه فرمان، دربردارنده بالاتر بودن مقام صاحب فرمان (یعنی فرمانده) است و لذلک یذم اذا امر و لم یکن عالیا و از این جهت، اگر کسی امر کند اما عالی‌رتبه نباشد [یعنی مقامش از مأمور بالاتر نباشد] او را مذمت و سرزنش می‌کنند و اما اعتبار الاستعلاء اما معتبر بودن استعلاء [و تکیه امرکننده بر قدرت و توانایی خود]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۳۹

فلعدم صدقه اذا کان بصورهٔ الاستدعاء به این دلیل است که اگر طلب کردن یک چیز بصورت خواهش باشد به آن امر صدق نمی‌کند و یشهد له قول بریرهٔ لرسول اللّه (ص) تأمرنی یا رسول اللّه؟ قال انما انا شافع و شاهد بر این مدعی [که استعلاء هم در امر کردن لازم است] گفتار بریره به پیامبر است که گفت: ای پیامبر آیا شما به من امر می‌کنید؟ و رسول خدا (ص) در پاسخش فرمودند همانا من [خواهش کرده و] وساطت می‌کنم فلو کان مجرد العلو کافیا لما انفک طلبه من کونه امرا پس اگر نفس علوّ رتبه [به تنهایی در تحقق امر] کافی بود هیچ‌گاه درخواست پیامبر از امر بودن جدا نمی‌شد [یعنی اگر علوّ رتبه به تنهایی باعث تحقق امر می‌شد دیگر وجهی نداشت که پس از آنکه پیامبر از بریره آن مطلب را درخواست کردند بریره سؤال کند که آیا شما به من امر می‌کنید؟! چرا که قطعا رسول خدا (ص) دارای علوّ رتبه بوده‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که علاوه بر علوّ رتبه داشتن آمر، استعلاء و بکار گیری قدرت و نوعی سلطه هم در تحقق امر لازم می‌باشد و لذا می‌بینیم که پیامبر اعظم (ص) در جواب بریره فرمودند: انما انا شافع یعنی من به تو امر نکرده و دستور نمی‌دهم بلکه ما بین تو و همسرت وساطت کرده و خواهش می‌نمایم].

*** مؤلف محترم کتاب، اصل جریان بریره را در پاورقی کتاب از مسند احمد بن حنبل ج ۱ ص ۲۱۵ ذکر کرده‌اند. روی احمد بن

حنبل فی مسنده عن ابن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۰

عباس احمد بن حنبل در مسند خود از ابن عباس نقل کرده است که لما خیرت بریرة (بعد ما اعتقت و خیرت بین البقاء مع زوجها او الانفصال عنه) آن زمانی که به بریره اختیار داده شد بعد از آنکه آزاد شد [یعنی از شوهرش طلاق خلع گرفته بود] و مخیر شده بود که [دوباره به زندگی‌اش برگردد و] با شوهرش باقی بماند یا از او جدا شود [ابن عباس می‌گوید] رأیت زوجها یتبعها فی سکک المدینة و دموعه تسیل علی لحیته شوهرش را دیدم که در کوچه‌های مدینه به دنبال او می‌رفت در حالی که اشکهایش بر محاسنش جاری بود فکلم العباس لیکلم فیه النبی (ص) لبریرة انه زوجک پس با عباس صحبت کرد تا واسطه شود و از پیامبر (ص) بخواهد که با بریره صحبت نمایند [ولی پس از صحبت کردن پیامبر (ص) با بریره که فرمودند به شوهرت برگرد] فقالت تأمرنی یا رسول اللّه؟ قال انما انا شافع بریره سؤال کرد آیا به من امر می‌کنید؟ و پیامبر (ص) فرمودند من خواهش می‌کنم. قال یعنی ابن عباس می‌گوید فخیرها فاختارت نفسها پس پیامبر به او اختیار داد و او خودش را انتخاب کرد.

-

المبحث الثالث: فی دلالة مادة الامر علی الوجوب (بحث سوم، در مورد دلالت ماده امر بر وجوب)

بعد از آنکه دانستیم که ماده امر دلالت بر طلب می‌کند این سؤال مطرح می‌شود که آیا مراد از آن طلب، چه نوع طلبی است؟ آیا مطلق طلب را شامل می‌شود یا اینکه منظور از آن یک نوع طلب خاصی است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب و یا مجازات است؟ به عبارت ساده‌تر اینکه آیا طلب مولی به واسطه ماده امر که مثلا بگوید: آمرک بکذا یعنی من تو را به فلان چیز امر می‌کنم، دلالت بر وجوب دارد یا استحباب؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۱

آیت اللّه سبحانی می‌گویند: ماده امر ظهور در وجوب دارد و برای اثبات این مدعی یک دلیل ذکر کرده و با چند مورد دیگر آن را تأیید می‌نمایند.

آن دلیل، عبارت است از تبادر.

ایشان می‌گویند: وقتی که مولی از برده خودش چیزی را با ماده امر طلب کند و مثلا بگوید آمرک بکذا، این ماده الف و میم و راء به‌خودی‌خود باعث می‌شود که ذهن شنونده به سمت همان طلب لزومی منصرف شود و به عبارت دیگر آنکه از لفظ امر، معنای لزوم اطاعت به ذهن انسان تبادر می‌کند و البته تبادر هم علامت و نشانه حقیقت است پس می‌فهمیم که معنای موضوع له کلمه امر همان طلب لزومی یا وجوب است. بعد ایشان این تبادر و انسباق وجوب از ماده امر را با موارد دیگری تأیید می‌نمایند که در ضمن ترجمه متن کتاب به آنها خواهیم پرداخت.

اذا طلب المولی من عبده شیئا بلفظ الامر هنگامی که مولی از برده خودش چیزی را با لفظ امر درخواست نماید کأن یقول آمرک بکذا مثل اینکه بگوید من تو را به فلان چیز امر می‌کنم فهل یدل کلامه علی الوجوب او لا؟ آیا این جمله مولی دلالت بر وجوب دارد یا نه؟ الظاهر هو الاول [ایشان می‌گویند] ظاهرا همان اولی درست است [یعنی ماده امر دلالت بر وجوب دارد] لان السامع ینتقل من سماع لفظ الامر الی لزوم الامتثال الذی یعبر عنه بالوجوب زیرا شنونده با شنیدن لفظ امر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۲

ذهنش به سمت لزوم اطاعت می‌رود که [همین لزوم اطاعت چیزی است که] از آن، به وجوب تعبیر شده است.

و یؤید هذا الانسباق و التبادر بالآیات التالیة که این تبادر و سبقت گرفتن ذهن [به سمت وجوب] به وسیله آیات زیر نیز تأیید می‌شود

۱- قوله سبحانه فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (النور/ ۶۳) خدای سبحان می‌فرماید: کسانی که از دستور خدا و رسولش نافرمانی می‌کنند باید بیمناک و نگران باشند از اینکه یا فتنه‌ای به آنها برسد و یا اینکه دچار عذاب دردناک شوند حیث هدد سبحانه علی مخالفهٔ الامر و التهدید دلیل الوجوب چونکه در این آیه شریفه خداوند مردم را بر مخالفت با دستورات دینی تهدید کرده [و وعده عذاب داده است] و البته تهدید هم دلالت بر وجوب دارد. [به عبارت دیگر اینکه هرجا عنوان امر محقق شود مخالفت با آن امر موجب فتنه یا عذاب دردناک خواهد بود و اگر امر دلالت بر وجوب نمی‌کرد پس چرا باید مخالفت با آن موجب عذاب و یا فتنه باشد؟ بنابراین از همین‌جا می‌فهمیم که هرجا امر محقق شد باید آن را اطاعت کرد تا در نتیجه از عذاب و فتنه دوری شود و لذا می‌گوییم امر دلالت بر وجوب دارد] ۲- قوله سبحانه ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (الاعراف/ ۱۲) [دومین مؤید بر اینکه ماده امر دلالت بر وجوب دارد] این آیه شریفه است که خطاب به شیطان می‌فرماید ای شیطان چه چیز باعث شد و جلوگیری کرد از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۳

سجده تو بر آدم با اینکه تو را امر کرده بودم به آن حیث ذم ابلیس لمخالفهٔ الامر و الذم آیهٔ الوجوب چونکه در این آیه خداوند شیطان را برای مخالفت کردنش با دستور الهی مذمت کرده است و البته مذمت کردن بخاطر مخالفت با امر نشانه [این است که امر دالّ بر] وجوب است [به عبارت دیگر اینکه هرجا امر محقق شد باید از آن اطاعت کرد چرا که مخالفت با امر موجب مذمت و توبیخ می‌شود و البته واضح و روشن است که این توبیخ، تنها در امر وجوبی مطرح می‌شود چرا که مخالفت با امر استحبابی موجب مذمت و توبیخ نیست. بنابراین ماده امر ظاهرا دلالت بر وجوب دارد] ۳- قوله تعالی عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ (التحریم/ ۶) [مؤید سوم در این مسئله] گفتار خداوند متعال است که می‌فرماید بر جهنم، ملائکه‌ها (و مأمورانی) بسیار خشن و سخت‌گیر هستند که نسبت به آنچه خداوند به آنها امر کند نافرمانی نمی‌کنند حیث سمی سبحانه مخالفهٔ الامر عصیانا و الوصف بالعصیان دلیل الوجوب چونکه در این آیه، خداوند متعال مخالفت با امر را عصیان [نافرمانی] نامیده است و توصیف کردن مخالفت با امر به عنوان معصیت و عصیان نشانه این است که امر دالّ بر وجوب است [به عبارت دیگر اینکه باید امر مولی را اطاعت نمود چرا که در غیر این صورت، معصیت محقق می‌شود و البته پرهیز از معصیت هم لازم و ضروری است] مضافا الی ما ورد فی قوله (ص) لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک علاوه بر این‌ها، روایتی که از پیامبر اسلام (ص) وارد شده و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۴

ایشان فرمودند: اگر بر امت من سخت نمی‌شد حتما آنها را به مسواک زدن امر می‌کردم و لزوم المشقهٔ آیهٔ کونه مفیدا للوجوب اذ لا مشقهٔ فی الاستحباب و سخت بودن این کار پس از امر کردن، نشانه وجوب است زیرا در مستحبات سختی وجود ندارد [یعنی از این روایت معلوم می‌شود که امر وجوبی باعث سختی و مشقت است و اگر مثلا- پیامبر به مسواک زدن امر می‌کردند پس از آن نوعی سختی بوجود می‌آمد زیرا که مخالفت با آن و ترک مسواک جایز نبود در حالی که امور مستحبی موجب سختی نیست چرا که اساسا ترک مستحبات جایز است بنابراین معلوم می‌شود که ماده امر دلالت بر وجوب دارد و از همین‌جا است که پیامبر فرمودند اگر بر امتم سخت نمی‌شد آنها را به مسواک زدن امر می‌کردم.

–

الفصل الثانی: فی هیئهٔ الامر و فیه مباحث (فصل دوم در مورد هیئت امر است و در این فصل، چند مبحث وجود دارد)

اشاره

-

المبحث الاول: فی بیان مفاد الهیئهٔ (بحث اول در توضیح معنای هیئت امر)

در فصـل گذشــته در مـورد مـاده امر کـه متشـکل از الـف و میـم و راء بـود بحـث کردیـم و در اینجـا بـه بررسـی هیئـت و وزن امر می‌پردازیم. همـان گونه که می‌دانیم هیئت فعـل ماضـی دلالـت بر وقوع عمـل در زمـان گذشـته دارد کمـا اینکه هیئت فعـل مضارع مربوط به وقوع فعل در زمان حال و آینده

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۵

است. اما آنچه در اینجا مورد ارزیابی قرار می‌گیرد این است که هیئت امر به چه معنایی است و برای چه چیزی وضع شده است؟ آیا هیئت امر مانند کلمه «افعل» یک معنا دارد یا چند معنا؟

این مسئله از مسائلی است که اصولیین در آن اختلاف نظر دارنـد. بعضـی می‌گوینـد هیئت امر برای وجوب وضع شـده است. گروه دیگر معتقدنـد که موضوع له هیئت امر اسـتحباب است و دسـته سوم بر این باورنـد که فعل امر و هیئت امر برای یک معنای کلی که جـامع بین وجوب و اسـتحباب است وضع شـده است که از آن معنای کلی و جامع به طلب تعبیر کرده‌انـد. به عبارت دیگر اینکه این گروه سـوم از اصـولیین می‌گوینـد هیئت امر برای طلب وضـع شـده است امـا این طلب دو نـوع می‌باشـد ۱- طلب وجـوبی ۲- طلب استحبابی.

آیت اللّه سبحانی می‌گوینـد: به نظر ما هیئت امر برای هیچ‌کـدام از آن موارد ذکر شده وضع نشده است بلکه هیئت امر برای بعث و برانگیختن و یا تحریک کردن مکلف برای انجام دادن کاری وضع شـده است به این معنا که اگر بخواهند فردی را تحریک کرده و به انجـام دادن کـاری برانگیزنـد معمولا از فعل و هیئت امر اسـتفاده می‌کننـد. البته این تحریک کردن یا برانگیختن غیر به صورتهای دیگر هم ممکن است مثـل اینکه بـا اشاره دست و امثال آن فردی را وادار بر انجام کاری بکنیم ولی غالبا این بعث و تحریک با فعل امر محقق می‌شود و دلیـل این مسـئله هم تبادر است به‌طوری که وقتی مثلا مولی به برده خودش بگویـد «جئنی بماء بارد» یعنی برایم آب خنک بیاور، به وسیله فعل «جئنی» برده برانگیخته می‌شود و به انجام آن کار اقدام می‌کند چرا که آن چیزی که با شنیدن هیئت امر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۶

به ذهن برده تبادر می‌کند همان بعث و برانگیختن یا تحریک مولی است.

[البته در اینجـا یـک بحث دیگری هم مطرح است و آن اینکه نحوه دلالـت امر بر وجوب یا اسـتحباب چگونه است؟ به عبارت دیگر اینکه اگر مـا بپـذیریم که فعـل امر دلالت بر بعث و برانگیختن دارد پس وجوب و اسـتحباب از کجا بـدست می‌آینـد؟ که در بخش بعدی به بررسی این مطلب خواهیم پرداخت].

مطلب دیگری که بایـد ذکر شود این است که در بعضـی از کتابهای اصولی برای هیئت امر نزدیک به پانزده معنا ذکر کرده‌انـد. که بعضـی از آنها عبارتند از: ۱- تعجیز یـا بیان عجز ماننـد آیه شـریفه فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (۲۳ بقره) که در این آیه خداونـد می‌خواهد عجز انسانها را از آوردن سوره‌ای ماننـد قرآن بیان کنـد نه اینکه بخواهـد مردم را تحریک کرده و برای آوردن قرآن برانگیزانـد. ۲- تهدیـد و ترساندن مانند آیه شـریفه اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ (۴۰ فصـلت) که در این آیه خداونـد خطاب به کافران و مشـرکان می‌فرمایـد هر کاری که می‌خواهیـد انجام دهیـد. واضـح است که فعل «اعملوا» برای برانگیختن آنها بر فساد و تباهی نیست بلکه به انگیزه تهدید و انـذار آنها است. ۳- تحقیر و اهـانت ماننـد آیه شـریفه ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ (۴۸ دخـان) که در این آیه خداونـد به جهنمی‌ها خطـاب کرده و می‌فرمایـد این عـذاب را بچش که تو در دنیا خود را عزیز و بزرگوار می‌پنـداشتی. و البته این فعل امر برای تحقیر او

گفته شده است. و معانی دیگری که در حاشیه کتاب معالم ذکر شده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۷

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا هیت امر مشترك لفظی است و برای این معانی متعدد وضع شده است؟ یا اگر هیئت امر به معنای بعث و برانگیختن است پس این موارد ذکر شده چه توجیهی دارند؟

مؤلف کتاب الموجز می گوید: به نظر ما هیئت امر در تمام آن موارد برای بعث و برانگیختن وضع شده است اما این بعث و برانگیختن به انگیزه‌های مختلفی انشاء می‌شود. گاهی امرکننده صیغه امر را به انگیزه ایجاد متعلق امر در خارج انشاء می کند یعنی منظور او این است که مأمور آن کار را انجام دهد مانند فعل امر در آیه شریفه أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ.* اما گاهی مراد آمر از انشاء امر، ایجاد متعلق امر و انجام دادن آن کار در خارج نیست بلکه انشاء امر به قصد بیان عجز افراد است مانند آیه شریفه فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ که در این آیه، فعل امر «فَأْتُوا»* واقعا معنای بعث و تحریک کردن را دارد و حقیقتا خداوند در مقام تحدی و به مبارزه طلبیدن است که اگر می‌توانید سوره‌ای مانند قرآن را بیاورید. و در قالب این بعث و تحریک، عملاـ عجز افراد را به آنها می‌فهماند. نه اینکه فعل «فأتوا» به معنای تعجیز باشد چرا که اگر چنین بود باید صحیح باشد که بجای «فأتوا» جمله «انتم عاجزون» را قرار داد در حالی که چنین چیزی جایز نیست پس فعل امر به معنای بعث و تحریک است اما تحریک به قصد بیان عجز.

گاهی هم فعل امر به انگیزه تهدید انشاء شده است مانند آیه شریفه اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ که در این آیه واقعا کفار و مشرکین را تحریک کرده و برانگیخته‌اند اما تحریک به انگیزه این نیست که آنها در خارج فساد و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۸

تباهی را انجام دهند بلکه این بعث، به قصد بیان تهدید و انذار آنها صورت گرفته و خواسته‌اند به آنها بفهمانند که کردار زشت آنها ضرری را متوجه خدا نمی کند که:

گر جمله کائنات کافر گردندبر دامن کبریائیش ننشیند گرد

و همین‌طور در سایر موارد دیگر هم فعل امر به معنای بعث و تحریك و برانگیختن است لکن انگیزه و قصد از این تحریك و بعث، متفاوت می‌باشد. مانند استفهام که به معنای طلب فهمیدن یا پرسیدن است اما این استفهام ممکن است به انگیزه‌های مختلفی صورت پذیرد مثلا گاهی مراد سؤال‌کننده این است که واقعا از مطلبی آگاه شود و جهلش به علم مبدل گردد مانند سؤال جاهل از عالم. اما گاهی منظور سؤال‌کننده این است که از طرف مقابل اقرار بگیرد مانند آیه شریفه أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ. یا او را امتحان کند یا بهانه‌ای برای فتح باب سخن و صحبت کردن با اوست مانند آیه شریفه وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی (طه/ ۱۷) که در این آیه «ماء» استفهام حقیقتا برای پرسیدن و سؤال کردن آمده اما این سؤال، به قصد فتح باب سخن و صحبت کردن با طرف مقابل است.

پس در تمام این موارد، استفهام یک معنا بیشتر ندارد و آنهم سؤال کردن است اما این سؤال کردن به انگیزه‌های مختلفی انجام می‌شود. در بحث مورد نظر ما هم فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آنهم بعث و تحریک و برانگیختن افراد است اما این بعث و تحریک به انگیزه‌های گوناگونی صورت می گیرد.

عبارت کتاب چنین است:

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۴۹

اختلفت کلمهٔ الاـصولیین فی معنی هیئهٔ افعل علی اقوال اصولی‌ها در معنای هیئت و فعل امر به چند قول اختلاف نظر دارند منها بعضی از آن نظریات عبارتند از: ۱- انها موضوعهٔ للوجوب [بعضی گفته‌اند] هیئت امر برای وجوب وضع شده است ۲- انها موضوعهٔ للندب [گروه دوم گفته‌اند] هیئت امر برای مستحب وضع شده است ۳- انها موضوعهٔ للجامع بین الوجوب و الندب ای الطلب [نظریه سوم می گوید] هیئت امر برای معنایی وضع شده که جامع بین وجوب و استحباب است یعنی طلب الی غیر ذلک و غیر این نظریات

[و اقوال دیگری که در کتابهای مفصل ذکر شده است] و الحق انها موضوعة لانشاء البعث الی ایجاد متعلقه ولی نظریه درست این است که [گفته شود] هیئت و فعل امر برای تحریک کردن و برانگیختن فرد برای ایجاد متعلق امر (یعنی چیزی که به آن امر شده) وضع شده است و یدل علیه التبادر و الانسباق و دلالت می‌کند بر این مطلب [که فعل امر برای بعث و تحریک وضع شده است] تبادر و سبقت گرفتن معنای تحریک به ذهن فقول المولی لعبده اذهب الی السوق و اشتر اللحم عبارة اخری عن بعثه الی الذهاب و شراء اللحم پس گفتار مولی به برده خودش که بگوید به بازار برو و گوشت بخر، این به منزله تحریک مولی نسبت به برده و برانگیختن او برای به بازار رفتن و گوشت خریدن است. ثم ان بعث العبد الی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۰

الفعل قد یکون بالاشارة بالید کما اذا اشار المولی بیده الی خروج العبد و ترکه المجلس سپس تحریک کردن برده برای انجام دادن کار، گاهی بوسیله اشاره با دست است مانند اینکه مولی با دست خود اشاره کند که برده باید مجلس را ترک کرده و خارج شود و اخری بلفظ الامر کقوله اخرج و گاهی [این تحریک] به وسیله لفظ امر می‌باشد مانند گفتار مولی که بگوید خارج شو. فهیئة افعل فی الصورة الثانیة قائمة مقام الاشارة بالید پس هیئت امر [و وزن افعل] در صورت دوم جانشین اشاره با دست است فکما ان الاشارة بالید تفید البعث الی المطلوب فهکذا القائم مقامها من صیغة افعل پس همان‌طوری که اشاره با دست، فایده می‌دهد تحریک بسوی مطلوب را، همین‌طور هر چیزی هم که جانشین اشاره باشد مانند صیغه افعل [فایده‌اش تحریک است] و انما الاختلاف فی کیفیة الدلالة و همانا تفاوت [اشاره و هیئت امر] در نحوه دلالت می‌باشد فدلالة الهیئة علی انشاء البعث لفظیة بخلاف دلالة الاولی پس دلالت فعل امر بر انشاء تحریک و برانگیختن از نوع دلالت لفظیه است برخلاف دلالت اولی [یعنی دلالت اشاره که از نوع دلالت غیر لفظیه می‌باشد].

سؤال: ان هیئة افعل و ان کانت تستعمل فی البعث کقوله سبحانه وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ* (البقرة/ ۴۳) او قوله أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدة/ ۱)

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۱

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که فعل امر اگرچه در مواردی به معنای بعث و تحریک استعمال شده است مانند آیه شریفه أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ* یعنی نماز را به پا دارید و زکات را پرداخت نمایید یا آیه شریفه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ یعنی به عقدها و تعهدات خود پایبند باشید و لکن ربما تستعمل فی غیر البعث ایضا اما این فعل امر گاهی هم در معنای غیر بعث بکار رفته است کالتعجیز مانند بیان عجز و ناتوانی مثل قوله سبحانه وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة/ ۲۳) مثل گفتار خداوند سبحان که می‌فرماید اگر در چیزی که بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید پس یک سوره مانند آن را بیاورید.

و التمنی کقول الشاعر

الا ایها اللیل الطویل الا انجلی‌بصبح و ما الاصباح منک بامثل

و معنای آرزو مانند گفتار شاعر عرب که می‌گوید: هان ای شب طولانی آشکار کن صبح را اگرچه آوردن صبح از مانند تو ساخته نیست. [که در این شعر، فعل «انجلی» به معنای آشکار کن است و به انگیزه تمنی و آرزو استعمال شده است یعنی ای کاش شب طولانی صبح شود] الی غیر ذلک من المعانی المختلفة المغایرة للبعث و غیر این‌ها از معانی مختلف دیگری که با معنای بعث و تحریک تفاوت دارد فیلزم أن تکون الهیئة مشترکة بین المعانی المختلفة من البعث و التعجیز و التمنی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۲

پس لازمه این مطلب آن است که هیئت امر مشترک لفظی باشد بین معانی گوناگون مانند بعث و تعجیز یا تمنی و آرزو و امثال آن. [پس چرا گفتید فعل امر تنها برای بعث و تحریک وضع شده است؟]

الجواب: ان هیئهٔ افعل قد استعملت فی جمیع الموارد فی البعث الی المتعلق و الاختلاف انما هو فی الدواعی جواب این پرسش آن است که هیئت و فعل امر در همه آن موارد، در یک معنای واحد یعنی بعث و تحریک بسوی متعلق امر استعمال شده است اما تفاوت این موارد مربوط به قصد و انگیزه‌های بعث می‌باشد فتارهٔ یکون الداعی من وراء البعث هو ایجاد المتعلق فی الخارج پس گاهی انگیزه‌ایی که پشت آن بعث و تحریک وجود دارد همان ایجاد متعلق امر (یعنی چیزی که به آن امر شده) می‌باشد و اخری یکون الداعی هو التعجیز و گاهی انگیزه از بعث و تحریک، همان بیان عجز است و ثالثهٔ التمنی و انگیزه سوم [برای تحریک و بعث] ممکن است تمنی و آرزو باشد و رابعهٔ الانذار کقوله تعالی وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ (التوبهٔ/ ۱۰۵) و انگیزه چهارم [برای بعث و تحریک] ممکن است انذار و ترساندن باشد مانند گفتار خداوند متعال که می‌فرماید [به کفار یا مشرکان بگو] هرچه می‌خواهید انجام دهید که خداوند و رسول او و مؤمنان کردار شما را می‌بینند الی غیر ذلک من الدواعی و غیر این‌ها از انگیزه‌های دیگری که برای بعث و برانگیختن وجود دارد ففی جمیع الموارد یکون

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۳

المستعمل فیه واحدا پس در همه این موارد، معنایی که فعل امر در آن استعمال شده است یکی است و انما الاختلاف فی الدواعی من وراء انشائه و همانا تفاوت [این موارد] در انگیزه‌ایی است که در پشت انشاء بعث وجود دارد. و نظیر ذلک الاستفهام و استفهام نیز شبیه همین مورد است [یعنی استفهام نیز یک معنا بیشتر ندارد اما انگیزه‌های سؤال کردن متفاوت است] فقد یکون الداعی هو طلب الفهم پس گاهی انگیزه پرسیدن، همان فهمیدن و آگاه شدن است و اخری اخذ الاقرار مثل قوله تعالی هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ (الزمر/ ۹) و گاهی منظور از سؤال کردن، گرفتن اقرار از طرف مقابل است مانند آیه شریفه که می‌فرماید آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند؟ [روشن است که در اینجا، استفهام به انگیزه اقرار گرفتن از مردم بوده است چرا که خداوند می‌داند که افراد عالم و جاهل برابر نیستند] و المستعمل فیه فی الجمیع واحد و هو انشاء طلب الفهم و معنای مورد استعمال در تمام این موارد یکی است و آن‌هم همان انشاء سؤال کردن و فهمیدن است.

-

المبحث الثانی: دلالهٔ هیئهٔ الامر علی الوجوب (بحث دوم در مورد دلالت فعل امر بر وجوب است)

در بخش قبل دانستیم که هیئت و فعل امر برای بعث و برانگیختن افراد برای انجام دادن کاری یا ایجاد چیزی وضع شده است یعنی وقتی که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۴

مولی چیزی را اراده دارد و بخواهد مطلوب خود را طلب کند برای تحریک کردن و برانگیختن عبد در جهت انجام آن کار، از فعل امر استفاده می‌شود. اما در اینجا یک بحث دیگری هم مطرح است و آن اینکه بعد از آنکه مولی امر کرد، امتثال امر و اطاعت مولی عقلا واجب می‌باشد چرا که مقام بندگی اقتضا می‌کند که برده مطیع و فرمانبردار باشد زیرا نافرمانی او موجب استحقاق مجازات و عقاب خواهد بود.

بنابراین دلالت فعل امر بر لزوم اطاعت یا وجوب از نوع دلالت عقلی است نه لفظی. یعنی فعل امر در لغت برای وجوب یا استحباب وضع نشده بلکه فعل امر برای انشاء بعث و تحریک و برانگیختن وضع شده است اما پس از بعث و برانگیختن مولی، عقلا اطاعت و فرمانبرداری او لازم و واجب است چرا که فرمانبرداری و مطیع بودن، لازمه بندگی است و عقلا، برده نافرمان و عاصی را مذمت کرده و او را مستحق مجازات و عقاب می‌دانند.

پس فعل امر در حالت عادی و طبیعی عقلا دلالت بر وجوب دارد مگر آنکه دلیل یا قرینه دیگری دلالت بر جایز بودن ترک مأمور

به نمایـد. یعنی اگر دلیل معتبری دلالت کنـد که ترک کردن عملی که به آن امر شـده جایز است و اشـکال ندارد در این صورت ما آن امر را بر استحباب حمل می‌کنیم مثلا در روایات متعددی به ما امر کرده‌اند که غسل جمعه را انجام دهیم اما دلائل خاصی وجود دارد که انجام نـدادن غسل جمعه اشـکالی هم نـدارد بنابراین ما در این مورد روایاتی که به غسل جمعه امر کرده‌انـد را بر اسـتحباب حمل می‌نمائیم. اما اگر به چیزی امر شود و دلیل دیگری بر جایز بودن ترک آن عمل وجود نداشته باشد، در این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۵

صورت فعل امر عقلا دلالت بر وجوب و لزوم اطاعت و فرمانبرداری می‌کنـد. بنابراین مکلف بایـد پیوسته مطیع و فرمانبردار باشـد و اوامر و دستورات مولی را اطاعت نماید مگر آنکه دلیل خاصی بر جواز ترک مأمور به وجود داشته باشد.

قـد عرفت ان هیئهٔ افعل موضوعهٔ لانشاء البعث و انها لیست موضوعهٔ للوجوب و لا للندب به تحقیق که شـما دانستید که فعل امر برای انشـاء بعث و تحریـک وضع شـده است و هیئت امر برای وجوب یا اسـتحباب وضع نشـده است و انهما خارجان عن مـدلول الهیئهٔ و وجوب و اسـتحباب خـارج از معنـای هیئت امر هسـتند و مع ذلک هناک بحث آخر اما با این حال، در اینجا بحث دیگری هم مطرح است و هـو انه لاـ اشـکال فی لزوم امتثـال امر المـولی اذا علم انه یطلب علی وجه اللزوم و آن بحث، اینکه اگر دانسـته شود که مولی چیزی را بر وجه لزوم اراده کرده است (یعنی مولی به صورت جـدی چیزی را طلب نموده باشـد) هیچ‌گونه اشـکالی در لزوم اطاعت از دستور او وجود ندارد انما الکلام فیما اذا لم یعلم همانا آنچه جای بحث و اشکال دارد صورتی است که [اراده جدی مولی] معلوم نباشـد [و نـدانیم که آیـا مولی در این امر کردن و دسـتور دادن خود، قصـد وجوب و لزوم انجام دادن کار را داشـته یا اینکه مراد او اسـتحباب بوده است؟] فهل یجب امتثاله او لا؟ پس در این صورت که مراد مولی مشخص نیست آیا اطاعت کردن و امتثال امر مولی واجب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۶

است یا خیر؟ الحق هو الاول که حق، همان اولی است [یعنی امر مولی را بایـد بر وجوب حمل کرد] لان العقل یحکم بلزوم تحصـیل المـؤمّن فی دائرهٔ المولویـهٔ و العبودیـهٔ زیرا عقـل حکـم می‌کنـد کـه لاـزم اسـت که بنـدگان در محـدوده مـا بین خـود و مـولی [راه ایمنی‌بخش را در پیش گرفته و] کار اطمینان‌بخش را تحصیل کنند [یعنی بگونه‌ای عمل نمایند که یقین کنند وظیفه خود را در برابر مولی انجام داده‌اند] و لا یصح ترک المأمور به بمجرد احتمال ان یکون الطلب طلبا ندبیا و صـحیح نیست که به صـرف اینکه احتمال داده شود که شایـد طلب مولی از نوع طلب مسـتحبی است، عمل مورد امر را ترک کرده و به آن بی‌اعتنایی نمایند [مثلا اگر مولایی امری صادر کنـد و عبـد با آن مخالفت نماید و بعد مولی از او سؤال کند که چرا مورد امر را انجام ندادی و امر مرا اطاعت نکردی؟ در اینجـا اگر عبـد عـذر بیاورد و بگویـد که من احتمال می‌دادم که شایـد طلب شـما وجوبی نبوده بلکه از نوع طلب اسـتحبابی بوده است و به همین خـاطر بـا آن مخـالفت کردم، این عـذر از نظر عقلاـء پـذیرفته نیست چرا که دلیلی بر اراده اسـتحباب وجود نداشـته است] و هذا ما یعبر عنه فی سیرهٔ العقلاء بان ترک مأمور به لا بدّ ان یستند الی عذر قاطع و این مسئله چیزی است که در عرف عقلاء از آن تعبیر می‌کننـد به اینکه ترک کردن مورد امر، بایـد مستند به یـک دلیل قطعی باشـد [یعنی اگر مکلف بخواهـد امری را ترک نماید یا آن را بر استحباب حمل کند حتما باید یک دلیل معتبر و قطعی داشته باشد] فخرجنا بالنتیجهٔ التالیهٔ پس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۷

ما به نتایج زیر می‌رسـیم ۱- ان المـدلول المطـابقی لهیئهٔ افعـل هو انشـاء البعث اول اینکه معنـای مطابقی فعل امر همان انشاء بعث و تحریک کردن است ۲- الوجوب و لزوم الامتثال مدلول التزامی لها بحکم العقل دوم اینکه وجوب و لزوم اطاعت مدلول التزامی فعل امر است که به کمک حکم عقل فهمیده می‌شود.

-

المبحث الثالث: استفادهٔ الوجوب من اسالیب اخری (بحث سوم پیرامون بدست آوردن وجوب از قالبها و جملات دیگر)

در اینجا این نکته بیان می‌شود که بدست آوردن حکم وجوب، اختصاص به فعل و هیئت امر ندارد بلکه در بسیاری از موارد ممکن است از جمله‌های خبری و یا فعل مضارع و امثال آن نیز حکم وجوب استفاده شود.

مثلا در روایات زیادی ما می‌بینیم که به جای فعل امر از فعل مضارع استفاده شده است. فرض کنید شخصی از امام (ع) سؤال کرده که فردی غسل جنابت را انجام داده و بعد از غسل، متوجه شده که چیزی مانند رنگ در یکی از اعضایش بوده که مانع از رسیدن آب به بدن می‌باشد و او بعد از غسل آن را دیده است حال غسل او چه حکمی دارد؟ و امام (ع) در پاسخ او بجای اینکه بفرمایند «لیغتسل» یعنی باید غسل کند، فرموده‌اند «یغتسل» یعنی او غسل می کند یا فرموده‌اند «یعید الغسل» یعنی او غسل را اعاده می کند. یا مثلا کسی از امام (ع) سؤال کرده که من نمازم را با فلان کیفیت خوانده‌ام آیا نماز من صحیح است یا نه؟ و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۸

امام (ع) به جای اینکه بگویند: «صلّ» یا «اعد الصلاهٔ» یعنی نماز را بخوان یا آن را اعاده و تکرار کن، فرموده‌اند: «تعید صلاتک» یعنی تو نمازت را اعاده می کنی.

این گونه جملات خبریه یا فعلهای مضارع علاوه بر اینکه دلالت بر وجوب می کنند، دلالتشان بر وجوب قوی‌تر از دلالت فعل امر هم می‌باشد زیرا در فعل امر، مولی صرفا امری را صادر کرده و چیزی را طلب نموده است و خودش هم می‌داند که عملا برده او از دو حال خارج نیست یا مطیع و فرمانبردار است و مأمور به را انجام خواهد داد و یا اینکه عصیان کرده و مورد امر را ترک خواهد نمود یعنی در موقع صدور امر، خود مولی متوجه این مسئله هم است که شاید امر او اطاعت نشود. اما وقتی که او از جمله خبریه یا فعل مضارع استفاده می کند، مثل این است که مولی تحقق مطلوب خود را قطعی و مسلّم فرض کرده به‌طوری‌که الآن پیشاپیش از وقوع آن خبر داده است و به نوعی او اظهار کرده که یک صورت بیشتر در ذهن او متصور نیست و آن‌هم تحقق مطلوب است به‌طوری‌که او قلبا راضی نمی‌شود که صحنه واقع را خالی از آن مطلوب ببیند.

پس اگر گفته شود أَوْفُوا بِالْعَهْدِ (اسراء/ ۳۴) در اینجا صرفا مولی امر کرده که مسلمانان به عهد خود وفادار باشند و البته او دو صورت را هم تصور کرده است ۱- اطاعت مردم از این امر ۲- عصیان و نافرمانی مردم نسبت به این امر. اما وقتی که مولی بگوید: المؤمنون عند شروطهم (الاستبصار ج ۳ ص ۲۳۲ ح ۸۳۵) یعنی مؤمنین در نزد شرطشان هستند، با این جمله در واقع مولی یک صورت را بیشتر تصور ننموده و آن‌هم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۵۹

وفاداری به شرط است یعنی در قالب این جمله مولی اظهار می‌دارد که قلبا راضی به این نیست که مؤمنی برخلاف شرط یا تعهد خود عمل کند.

پس خلاصه مطلب اینکه در پاره‌ای از موارد ممکن است که حکم وجوب از جملات یا قالبهای دیگری غیر از فعل امر هم استفاده شود.

عبارت کتاب چنین است:

ان للقرآن و السنهٔ اسالیب اخری فی بیان الوجوب و الالزام غیر صیغهٔ الامر به‌درستی که در قرآن و روایات شکلها و قالبهای دیگری غیر از فعل امر وجود دارد که از آنها هم وجوب استفاده می‌شود فتارهٔ یعبر عنه بلفظ الفرض و الکتابهٔ پس گاهی از وجوب، با لفظ «فرض» یا «کتابت» تعبیر می کنند [چون کلمه‌های فرض یا کتب به معنای وجب هستند] مثل قوله سبحانه قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ (التحریم/ ۲) مانند آیه شریفه‌ای که می‌فرماید به تحقیق که خداوند واجب کرد بر شما کفاره شکستن قسمهایتان را و قال

کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ (البقرهٔ/ ۱۸۲) و باز خداوند می‌فرماید: روزه بر شما واجب شد و قال إِنَّ الصَّلاهَٔ کانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتاباً مَوْقُوتاً (النساء/ ۱۰۳) و باز خداوند می‌فرماید: بدرستی که نماز بر مؤمنین واجب است با وقت خاص. و اخری یجعل الفعل علی عهدهٔ المکلف و صورت دیگر [برای واجب کردن اینکه] کاری را برعهده مکلف قرار دهند قال [مانند آیه شریفه] که می‌فرماید وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۰

حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا (آل عمران/ ۹۷) و برای خداوند بر گردن مردم حج خانه کعبه است البته نسبت به کسانی که توانایی دارند. و ثالثهٔ یخبر عن وجود شیء فی المستقبل مشعرا بالبعث الناشی عن ارادهٔ اکیدهٔ و صورت سوم [برای واجب کردن یک چیز، بوسیله جمله خبریه] از وجود چیزی در آینده خبر داده می‌شود در حالی که [آن جمله خبریه] دلالت بر بعث و برانگیختنی دارد که منشأ آن بعث، یک اراده و قصد شدید و مؤکد است قال سبحانه وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ (البقرهٔ/ ۲۳۳) خداوند سبحان می‌فرماید: مادرها دو سال کامل فرزندان خود را شیر می‌دهند [یعنی باید دو سال فرزندان خود را شیر دهند] و اما السنهٔ فقد تظافرت الروایات عن ائمهٔ اهل البیت فی ابواب الطهارهٔ و الصلاهٔ و غیرهما اما در روایات، اخبار زیادی از ائمه معصومین (ع) در بابهای طهارت و نماز و غیر آن وجود دارد [که به جای فعل امر از فعل مضارع یا جمله‌های خبری استفاده شده باشد] نحو قولهم «یغتسل»، «یعید الصلاهٔ» او «یستقبل القبلهٔ» مانند اینکه [بجای جمله باید غسل کند،] فرموده‌اند: غسل می‌کند [یا بجای جمله باید نماز را اعاده کند] فرموده‌اند: نماز را اعاده می‌کند یا [بجای اینکه بفرمایند باید روبه‌قبله باشد] فرموده‌اند: روبه‌قبله می‌شود فالجمل الخبریهٔ فی هذه الموارد و ان استعملت فی معناها الحقیقی اعنی الاخبار عن وجود الشیء فی المستقبل پس جمله‌های خبری در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۱

تمام این موارد اگرچه در معنای حقیقی خودشان یعنی خبر دادن از وجود چیزی در آینده بکار رفته‌اند لکن بداعی الطلب و البعث اما این جمله‌های خبری به انگیزه طلب و بعث و تحریک مکلفین استعمال شده‌اند و قد عرفت ان بعث المولی لا یترک بلا دلیل و شما هم دانستید که تحریک و برانگیختن مولی، بدون دلیل نباید ترک شود.

-

المبحث الرابع: الامر عقیب الحظر (بحث چهارم پیرامون امر بعد از ممنوعیت)

در مباحث قبل دانستیم که فعل امر دلالت بر بعث و برانگیختن مکلف برای انجام دادن مأمور به دارد و عقلا از آن بعث و تحریک، لزوم و وجوب اطاعت استفاده می‌شد مگر آنکه با دلیل و قرینه خاصی، معلوم می‌شد که مراد امرکننده استحباب بوده است. اما در مبحث کنونی این مطلب مورد بررسی قرار می‌گیرد که در پاره‌ای از موارد ما با فعلهای امری مواجه هستیم که بعد از ممنوعیت و نهی صادر شده‌اند. به عبارت دیگر اینکه گاهی اوقات ممکن است چیزی حرام باشد ولی پس از مدتی به همان شیء حرام که قبلا از آن نهی شده بود امر می‌شود که در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا امر بعد از ممنوعیت و حظر نیز مانند سایر فعلهای امر، دلالت بر وجوب دارد یا نه؟ مثلا فرض کنید شخص بیماری به پزشک مراجعه کرده و دکتر به او گفته که فلان غذا را نباید بخورد. بعد از مدتی که همان شخص به دکتر مراجعه می‌کند پزشک علائم بهبودی را در او می‌بیند و به او می‌گوید آن غذایی را که قبلا منع

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۲

کرده بودم بخور. حال سؤال این است که آیا خوردن آن غذا واجب است یا مستحب؟ و یا اینکه این امر صرفا به معنای برطرف

شدن ممنوعیت می‌باشد؟

مثال شرعی این مسئله: در باب حج یکی از کارهای حرام برای شخص محرم، صید کردن است یعنی فردی که در حال احرام حج است نباید صید کند به دلیل اینکه خداوند متعال فرموده است: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ (مائده/ ۹۵) یعنی ای کسانی که ایمان آوردید در حال احرام صید نکنید و حیوانی را به قتل نرسانید. اما در آیه دیگری فرموده است:

وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا (مائده/ ۲) یعنی وقتی که محل شدید و از حالت احرام بیرون آمدید صید کنید.

حال بحث در این است که این فعل «اصطادوا» یعنی صید کنید که پس از نهی و ممنوعیت صید در حالت احرام صادر شده است چه دلالتی دارد؟

آیا صید کردن بعد از احرام واجب است یا مستحب؟ یا اینکه امر بعد از حظر دلالت بر اباحه دارد؟ یا اینکه هیچ‌کدام؟

در این مسئله نزدیک به ده قول وجود دارد که در کتابهای اصولی مفصل ذکر شده است ولی مؤلف محترم کتاب الموجز، به سه نظریه اشاره کرده‌اند که عبارتند از:

۱- بعضی معتقدند که امر بعد از منع دلالت بر وجوب دارد و در این جهت تفاوتی بین صیغه‌های فعل امر نیست [خواه امری که بعد از ممنوعیت باشد یا امری که بعد از منع نباشد] ۲- گروهی دیگر می‌گویند امر بعد از منع دلالت بر اباحه دارد یعنی وقتی که از چیزی نهی شده بود

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۳

و بعدا به آن امر شود، این امر دلالت بر برطرف شدن ممنوعیت و برداشته شدن حرمت می‌کند که ثمره آن، اباحه خواهد بود ۳- بعضی از اصولیین [مانند آیت اللّه سبحانی] نیز بر این عقیده‌اند که امر بعد از حظر و ممنوعیت به‌خودی‌خود هیچ دلالتی ندارد بلکه فاقد هرگونه ظهور و دلالتی است زیرا از طرفی فعل امر ظهور در وجوب دارد و از طرف دیگر وجود ممنوعیت قبلی ممکن است قرینه بر این باشد که این امر ظاهرا برای برداشتن نهی و ممنوعیت بوده است و چون هیچ‌یک از این دو ظهور بر دیگری رجحان ندارند پس فعل امر بعد از ممنوعیت و حظر از نظر دلالت، مجمل بوده و به‌خودی‌خود بر چیزی دلالت نمی‌کند بلکه لازم است که برای بدست آوردن مدلول آن به قرائن و شواهد موجود مراجعه کرد.

عبارت کتاب چنین است:

اذا ورد الامر عقیب الحظر هنگامی که وارد شود امر، بعد از ممنوعیت فهل یحمل الامر علی الوجوب او لا؟ پس آیا این امر [که بعد از حظر وارد شده] بر وجوب حمل می‌شود یا نه؟ فمثلا قال سبحانه أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما یُتْلی عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ ثم قال وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا (المائدة/ ۱ و ۲) مثلا خداوند سبحان فرموده است: حلال شد بر شما گوشت حیوانات مگر آنچه که قبلا برای شما ذکر شد بشرطی که حلال ندانید صید را درحالی‌که محرم هستید. سپس در ادامه می‌فرماید و زمانی که محل شدید [یعنی از حالت احرام خارج شدید]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۴

صید کنید. فقد اختلف الاصولیون فی مدلول هیئة الامر عقیب الحظر علی اقوال پس اصولیین در معنای فعل امری که بعد از ممنوعیت وارد شده است به چندین قول اختلاف نظر دارند الف) ظاهرة فی الوجوب قول اول [می‌گوید امر بعد از منع] ظهور در وجوب دارد ب) ظاهرة فی الاباحة قول دوم [می‌گوید امر بعد از منع] ظهور در مباح بودن دارد ج) فاقد للظهور و نظریه سوم [می‌گوید امر بعد از منع به‌خودی‌خود فاقد ظهور بوده و] هیچ ظهور و دلالتی ندارد.

[آیت اللّه سبحانی می‌گویند] و الثالث هو الاقوی یعنی همین نظریه سوم (یعنی عدم دلالت) قوی‌ترین قول است لان تقدم الحظر یصلح لان یکون قرینة علی ان الامر الوارد بعده لرفع الحظر لا للایجاب زیرا جلوتر بودن منع می‌تواند علامتی باشد بر اینکه امری که

پس از منع آمده برای برداشتن ممنوعیت بوده نه برای واجب کردن فتکون النتیجة هی الاباحة پس نتیجه این مسئله [یعنی امر بعد از منع]، همان مباح بودن است کما یحتمل ان المتکلم لم یعتمد علی تلک القرینة و اطلق الامر لغایة الایجاب چنانکه [از طرف دیگر این] احتمال هم است که شاید گوینده برآن علامت [یعنی جلوتر بودن منع] توجهی نداشته و بطور مطلق امر را به انگیزه واجب کردن [عمل بر مکلف]، صادر کرده است فتکون النتیجة هی الوجوب پس نتیجه این احتمال، همان وجوب است [یعنی بر این اساس، امر بعد از منع باید بر وجوب حمل شود] و لاجل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۵

الاحتمالین یکون الکلام مجملا و به خاطر این دو احتمال [که از یک طرف ممکن است گوینده بر منع سابق تکیه کرده باشد و از طرف دیگر ممکن است که آمر اصلا توجهی به منع قبلی نداشته باشد و هیچ‌یک از این دو احتمال هم بر دیگری رجحان ندارد،] جمله امری که بعد از ممنوعیت صادر شده مجمل می‌باشد نعم اذا قامت القرینة علی ان المراد هو رفع الحظر فهو امر آخر خارج عن البحث البته اگر قرینه‌ای قیام کند بر اینکه منظور امرکننده، برداشتن منع و نهی است پس این مطلب دیگری است که از محل بحث و نزاع خارج است [چرا که در صورت وجود قرینه یقینا به همان قرینه و دلیل عمل می‌شود].

-

المبحث الخامس: المرة و التکرار (بحث پنجم در مورد مرّه و تکرار)

در بعضی از واجبات دلائل خاصی وجود دارد که وقتی مکلف یک‌بار آن واجب را انجام داد بریء الذمه می‌شود و نیازی به تکرار کردن و انجام دوباره آن عمل نیست مانند حج که براساس روایات موجود، در تمام عمر تنها یک‌بار واجب می‌شود کما اینکه در بعضی از واجبات دیگر دلائل خاصی وجود دارند که بر مکلفین لازم است که آن واجب را مکررا انجام دهند مانند نماز و روزه که بر مسلمانان واجب است هر روز نماز بخوانند یا هر سال که ماه رمضان را درک کردند روزه بگیرند. اما در پاره‌ای از موارد ممکن است دلیلی بر لزوم تکرار یا عدم تکرار وجود نداشته باشد که در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا صیغه امر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۶

به‌خودی‌خود دلالت بر مره دارد یا تکرار؟ مثلا-اگر مولایی به برده خود امر کرد که آب بیاورد، آیا برآن برده لازم است چند بار آب بیاورد یا اینکه یک‌بار که آب آورد کافی بوده و نیازی به تکرار نیست؟

اصولیین در این مسئله به چند قول اختلاف نظر دارند. بعضی از ایشان معتقدند که فعل امر دلالت بر مره می‌کند یعنی مکلف باید یک‌بار آن عمل را انجام دهد و اگر تکرار کردن آن عمل، لازم باشد باید دلیل دیگری وجود داشته باشد. گروه دیگری از اصولی‌ها می‌گویند فعل امر دلالت بر تکرار دارد و زمانی که مولی به چیزی امر می‌کند بر بنده لازم است که آن عمل را چندین بار انجام داده و تکرار نماید تا وقتی که خود مولی بگوید بس است!. اما مشهور اصولیین بر این عقیده‌اند که فعل امر به‌خودی‌خود دلالت بر مره یا تکرار ندارد بلکه این امور را باید از قرائن و دلائل دیگر استفاده نمود زیرا صیغه فعل امر از یک ماده و یک هیئت تشکیل شده است مثلا فعل «اکتب» یک ماده دارد که همان «ک- ت- ب» است و دلالت بر نوع عمل می‌کند که مثلا مکلف باید بنویسد نه اینکه راه برود یا بزند، و یک هیئت دارد که همان وزن «افعل» است و دلالت بر بعث و برانگیختن مکلف برای انجام دادن مأمور به می‌کند و در اینجا غیر از ماده و هیئت، چیز دیگری نداریم که دلالت بر مره یا تکرار نماید پس بنابراین مره یا تکرار را باید از دلائل دیگری استفاده کرد و فعل امر به‌خودی‌خود بر هیچ‌کدام از آنها دلالت ندارد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۷

عبارت کتاب چنین است:

اذا دل الـدلیل علی ان المولی یطلب الفعل مرهٔ واحـدهٔ کقوله سـبحانه وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ (آل عمران/ ۹۷) او دل الدلیل علی لزوم التکرار کقوله سبحانه فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ (البقرهٔ/ ۱۸۵) فیتبع مدلوله هنگامی که دلیلی دلالت کند بر اینکه مولی این عمل را یک‌بار طلب نموده است [و نیازی به تکرار آن نیست] ماننـد این آیه شـریفه که می‌فرمایـد: و برای خـداست برعهـده مردم، حـج خـانه کعبه [که با توجه به روایات برای ما معلوم شـده است که حـج، تنها یک‌بار در طول عمر، بر هر مسـلمان واجب است] یا اگر دلیلی دلالت کنـد بر لزوم تکرار آن عمل مانند این آیه مبارکه که می‌فرماید: پس هرکس از شـما که ماه رمضان را درک کرد بایـد آن را روزه بـدارد [کـه بـا تـوجه بـه قرائن موجـود معلـوم است که روزه در هر سـال واجب است و وجـوب آن هرسـاله تکرار می‌شود] پس [در این مواردی که قرینه وجود دارد] مـدلول همان قرینه تبعیت می‌شود. و اما اذا لم یتبین واحـد من الامرین فهل تدل علی المرهٔ او علی التکرار او لا تـدل علی واحـد منهما؟ اما وقتی که یکی از آن دو امر (یعنی لزوم مره یا تکرار) معلوم نباشد آیا فعل امر دلالـت بر مره می‌کنـد یا دلالت بر تکرار؟ یا اینکه بر هیچ‌کـدام از آنها (مره و تکرار) دلالت نـدارد؟ الحق هو الثالث یعنی نظریه صحیح و حق همین قول سوم است [که می‌گوید فعل امر به‌خودی‌خود دلالت بر مره و تکرار ندارد] لان الدلیل اما هو هیئهٔ

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۸

الامر او مادته زیرا دلیلی که بخواهـد بر مره و تکرار دلالت کنـد یا هیئت امر است و یا ماده امر فالهیئهٔ وضـعت لنفس البعث و المادهٔ وضـعت لصـرف الطبیعهٔ پس هیئت امر [مانند وزن «افعل»] برای خود بعث و تحریک وضع شده است و ماده امر [مانند «ض- ر- ب» در اضـرب] برای صـرف طبیعت [و نوع عملی که بایـد انجام شود] وضع شده است فلیس هناک ما یدل علی المرهٔ و التکرار پس در اینجا چیزی که دلالت بر مره و تکرار کند وجود ندارد و اسـتفادتهما من اللفظ بحاجهٔ الی دلیل و استفاده کردن مره و تکرار از نفس لفظ امر، نیازمند دلیل است [که ظاهرا چنین دلیلی هم وجود ندارد].

-

المبحث السادس: الفور و التراخی (بحث ششم در مورد فوریت اطاعت یا جایز بودن تأخیر انداختن امتثال امر)

در بعضـی از واجبـات به دلائل خاصـی لازم است که مکلف فورا آن را انجام دهـد و تأخیر انـداختن آن از اولین لحظه‌ای که انجام دادن آن ممکن است جایز نیست مانند جواب سـلام یا انجام مناسک حج پس از اسـتطاعت اما در بعضـی از واجبات دیگر به دلائل خاصـی که وجود دارد تأخیر انـداختن آنها اشـکالی ندارد و لازم نیست که مکلف فورا آن واجب را انجام دهد مانند اقامه نماز بعد از دخول در وقت که مکلف تا آخر وقت می‌تواند نماز را به تأخیر بیاندازد اگرچه انجام آن در اول وقت مستحب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۶۹

مؤکد است. یا مانند پرداخت خمس و زکات بعد از جدا کردن آنها از اصل مال که واجب فوری نیست.

حال این بحث مطرح می‌شود که در مواردی که دلیل خاصـی بر فوریت یا جواز تأخیر انـداختن نـداریم آیا نفس فعل امر، دلالت بر فور می‌کنـد یا تراخی؟ به عبارت دیگر اینکه وقتی که مولی امری را صادر کند و مثلا بگوید «جئنی بماء» یعنی آب بیاور، آیا معنای این جمله این است که فورا آب بیاور یا اینکه آن عبد می‌تواند آوردن آب را به تأخیر هم بیاندازد؟

این مسـئله نیز مانند مسأله قبل مورد اختلاف واقع شده است. بعضی از اصولیین معتقدند که فعل امر دلالت بر فوریت انجام دادن آن واجب می‌کنـد و بـه دلائلی هـم اسـتناد کرده‌انـد کـه در ادامـه همین بخش به بررسـی آنهـا خـواهیم پرداخت. گروه دوم از ایشـان می‌گویند فوریت شرط نیست بلکه فعل امر دلالت می‌کند که تأخیر انداختن انجام دادن واجب نیز جایز است. اما مشهور اصولیین بر این عقیده‌انـد که نفس فعل امر به‌خودی‌خود دلالتی بر لزوم فوریت یا جواز تراخی ندارد و دلیل این مدعا عینا همان دلیلی است که در بحث مره و تکرار ذکر شـد و آن اینکه گفتیم فعل امر از یک ماده و یک هیئت تشـکیل شـده است. ماده امر دلالت بر نوع عمل

می‌کند و هیئت امر هم، دلالت بر بعث و تحریک دارد پس در نفس فعل امر چیز دیگری نیست که دلالت بر فور یا تراخی داشته باشد و لذا فعل امر به‌خودی‌خود دلالتی بر هیچ‌یک از این دو ندارد بلکه این امور را باید از قرائن و دلائل دیگری استفاده کرد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۰

در اینجا بعضی از اصولیین گفته‌اند اگرچه نفس فعل امر دلالت بر فور یا تراخی ندارد اما آیاتی از قرآن کریم دلالت بر فوریت می‌کنند و در این رابطه به دو آیه استناد کرده‌اند.

۱- آیه شریفه وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آل عمران/ ۱۳۳) یعنی بشتابید بسوی مغفرت و آمرزش از ناحیه پروردگارتان و بهشتی که گستردگی آن به اندازه آسمانها و زمین است و برای پرهیزکاران مهیا شده است.

نحوه استدلال به این آیه به این صورت است که گفته‌اند: اولا فعل امر، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر «سارعوا» دلالت می‌کند که سرعت کردن، واجب است. ثانیا مغفرت و آمرزش از افعال خداوند است و بر این اساس معنا ندارد که ما به کار خداوند سرعت کنیم یعنی ما می‌توانیم به کارهایی سرعت کرده و فورا انجام دهیم که در تحت قدرت ما باشد اما آمرزش و مغفرت که از افعال ما نیست و در تحت اراده و اختیار ما قرار ندارد که بتوانیم به سمت آن سرعت کرده و فورا آن را انجام دهیم پس مراد خداوند در این آیه این است که به سمت اسباب مغفرت بشتابید یعنی کارهایی که موجب بخشش و آمرزش می‌شوند را فورا انجام دهید. ثالثا مهم‌ترین اسباب مغفرت، انجام دستورات خداوند می‌باشد پس اموری که خداوند به آنها امر کرده است باید فورا انجام شوند. در نتیجه این آیه مبارکه دلالت می‌کند بر اینکه انجام دادن مأمور به و چیزی که به آن امر شده واجب فوری است!

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۱

اشکالی که به این استدلال وارد شده این است که گفته‌اند: اسباب مغفرت منحصر در واجبات نیست بلکه مستحبات هم از اسباب مغفرت و موجب آمرزش می‌باشند بنابراین معلوم می‌شود که مسارعت بسوی اسباب مغفرت، همان گونه که شامل سرعت کردن به سوی واجبات است، قطعا شامل مسارعت بسوی مستحبات هم خواهد بود چرا که مستحبات هم سببی برای مغفرت هستند و این در حالی است که اساسا ترک کردن و انجام ندادن مستحبات جایز است پس چطور ممکن است که سرعت کردن بسوی چیزی که ترک آن جایز است واجب باشد؟ و لذا از اینجا معلوم می‌شود که فعل امر «سارعوا» از اوامر مستحبی است و دلالت بر وجوب ندارد چرا که سرعت کردن بسوی مستحبات، واجب نیست (دقت شود).

۲- دومین آیه‌ای که برای وجوب فوریت در انجام دادن واجبات به آن استدلال شده است، این آیه شریفه است که می‌فرماید: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ* (مائده/ ۴۸) یعنی در کارهای خیر از یکدیگر پیشی بگیرید. و نحوه استدلال به این آیه نیز شبیه به استدلال به آیه قبل است زیرا گفته‌اند: اولا فعل امر دلالت بر وجوب دارد پس فعل «استبقوا» دلالت می‌کند بر اینکه سبقت گرفتن بسوی خیرات واجب است. ثانیا واجبات و دستورات دینی از مهم‌ترین مصادیق خیرات هستند. پس نتیجه می‌گیریم که سبقت گرفتن و عجله کردن برای انجام واجبات و دستورات الهی واجب است!

اشکالی که به استدلال به این آیه شده این است که واژه «سبقت» معمولا در جایی استعمال می‌شود که دو یا چند نفر در صدد پیشی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۲

گرفتن از یکدیگر باشند به‌طوری که هرکدام از آنها سعی دارد از دیگری جلو بیفتد اما در جایی که یک نفر واحد بخواهد کاری را انجام دهد و رقیبی هم نداشته باشد، لفظ «سبقت» یا «مسابقه» کاربردی ندارد و لذا در مواردی که معمولا افراد، تکالیف شخصی خود را انجام می‌دهند کلمه «سبقت» اطلاق نمی‌شود و مثلا اگر زید نمازش را در اول وقت خواند نمی‌توانیم بگوییم او در نماز خواندن پیشی گرفته یا جلو افتاده، چرا که نمازی را که او خوانده است تکلیف شخصی خود او بوده و دیگری در آن شریک نبوده

که بخواهیم لفظ «مسابقه» را استعمال کنیم و روشن است که هیچ‌گاه انسان با خودش مسابقه نمی‌دهد. بنابراین بهتر است بگوییم که این آیه اصلا ربطی به مسأله فور یا تراخی ندارد بلکه در مقام بیان این مطلب است که: ای مسلمانان در کارهای خیر عمومی و عام المنفعهٔ مانند کمک به بیچارگان و محرومان یا ساختن مدرسه و درمانگاه یا اموری از این قبیل، سعی کنید از یکدیگر جلو بزنید و چه خوب است که کارهای مفید به دست شما انجام شود. علاوه بر اینکه کلمه «الخیرات» جمع محلی به الف و لام بوده و افاده عمومیت می‌کند پس شامل تمام کارهای خیر و از جمله مستحبات هم خواهد بود و لذا فعل امر «استبقوا» نیز از اوامر مستحبی است و دلالتی بر وجوب ندارد.

عبارت کتاب چنین است:

اختلف الاصولیون فی دلالهٔ هیئهٔ الامر علی الفور او التراخی علی اقوال اصولی‌ها در مورد دلالت هیئت امر بر فور یا تراخی به چند قول اختلاف نظر دارند الف) انها تدل علی الفور [نظریه اول می‌گوید] هیئت امر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۳

دلالت بر فوریت دارد. ب) انها تدل علی التراخی [نظریه دوم می‌گوید] هیئت امر دلالت بر تراخی دارد. ج) انها لا تدل علی واحد منهما [نظریه سوم می‌گوید] هیئت امر بر هیچ‌یک از آن دو (فور یا تراخی) دلالت ندارد.

و الحق هو القول الثالث نظریه صحیح و حق، همین قول سوم است لما تقدم فی المرهٔ و التکرار من ان الهیئهٔ وضعت للبعث و المادهٔ وضعت لصرف الطبیعهٔ به دلیلی که در باب مره و تکرار گذشت و گفتیم که هیئت امر برای بعث و تحریک وضع شده و ماده امر برای دلالت بر نوع عمل وضع گردیده است فلیس هناک ما یدل علی واحد منهما پس در فعل امر چیزی که دلالت بر یکی از آن دو (فور یا تراخی) بکند وجود ندارد.

استدل القائل بالفور بآیتین کسانی که معتقد به فوریت هستند به دو آیه استدلال کرده‌اند

۱- قوله سبحانه وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ (آل عمران/ ۱۳۳) خداوند سبحان می‌فرماید: و بشتابید بسوی مغفرت و آمرزش از ناحیه پروردگارتان و بهشتی که گستردگی آن به اندازه آسمانها و زمین است و برای پرهیزکاران مهیا شده است وجه الاستدلال شکل استدلال [به این آیه به این صورت است که گفته‌اند] ان المغفرهٔ فعل للّه تعالی فلا معنی لمسارعهٔ العبد الیها

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۴

به‌درستی که آمرزیدن و مغفرت از افعال خداوند متعال است پس معنا ندارد که بندگان بسوی کار خدا سرعت کنند فیکون المراد هو المسارعهٔ الی اسباب المغفرهٔ و منها فعل المأمور به پس منظور از آیه شریفه، سرعت کردن بسوی اسباب مغفرت است که انجام دادن مأمور به و چیزی که به آن امر شده نیز از اسباب مغفرت می‌باشد [در نتیجه سرعت کردن در جهت انجام واجبات، لازم است] یلاحظ علیه به این استدلال اشکال می‌شود بان اسباب المغفرهٔ لا تنحصر بالواجبات اذ المستحبات ایضا من اسبابها به اینکه اسباب مغفرت و آمرزش به واجبات منحصر نیستند زیرا مستحبات هم از اسباب مغفرت بوده و موجب آمرزش می‌شوند و عندئذ و در این صورت [که اسباب مغفرت شامل مستحبات هم می‌شود] لا- یمکن أن تکون المسارعهٔ واجبهٔ مع کون اصل العمل مستحبا ممکن نیست که سرعت کردن واجب باشد با اینکه اصل آن کار مستحب است [یعنی چون اسباب مغفرت شامل مستحبات هم است پس نتیجه می‌گیریم که سرعت کردن بسوی آنها واجب نیست چرا که امور مستحبی اساسا ترک کردن آنها جایز می‌باشد پس چطور ممکن است چیزی که ترکش جایز است، سرعت کردن به آنها واجب باشد؟]

۲- قوله سبحانه وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لکِنْ لِیَبْلُوَکُمْ فِی ما آتاکُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ (المائدهٔ/ ۴۸) دلیل دوم [بر لزوم فوریت در انجام دادن واجبات] این آیه است که می‌فرماید: اگر خداوند می‌خواست همه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۵

شما را بصورت یک امت واحد قرار می‌داد اما خداوند اراده دارد که شما را نسبت به آنچه به شما داده است امتحان کند پس در کارهای خیر از یکدیگر پیشی بگیرید. فظاهر الآیة وجوب الاستباق نحو الخیر و الاتیان بالفرائض الذی هو من اوضح مصادیقه فورا پس ظاهر این آیه این است که پیشی گرفتن بسوی کارهای خیر، واجب است و انجام دادن واجبات که از روشن‌ترین مصادیق خیرات است نیز فورا لازم می‌باشد.

یلاحظ علیه به این استدلال اشکال می‌شود به اینکه ان مفاد الآیة بعث العباد نحو العمل بالخیر بان یتسابق کل علی الآخر به‌درستی که معنای این آیه، برانگیختن بندگان بسوی انجام دادن کارهای خیر [و عام المنفعة] است به اینکه هرکس سعی کند از دیگری جلو بیفتد (یعنی این آیه مربوط به کارهای خیر عمومی است که هرکسی می‌تواند آن را انجام دهد و لذا مسابقه در آنها نیز معقول و متصور است) مثل قوله سبحانه وَ اسْتَبَقَا الْبابَ (یوسف/ ۲۵) شبیه این آیه که می‌فرماید: یوسف و زلیخا به طرف درب خروجی سبقت گرفتند [یعنی وقتی که حضرت یوسف (ع) خود را در دام فتنه زلیخا گرفتار دید برای فرار از گناه به سمت درب فرار کرد و زلیخا نیز به دنبال او می‌دوید و هرکدام سعی داشتند که زودتر به درب خروجی برسند اما یوسف برای خارج شدن سعی می‌کرد و زلیخا برای ممانعت از خروج یوسف تلاش می‌نمود. که با توجه به این آیه معلوم می‌شود که واژه «سبقت» مربوط به جاهایی است که دو یا چند نفر می‌توانند آن را انجام دهند پس شامل کارهای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۶

شخصی نمی‌شود چرا که در کارهای شخصی، هرکس باید وظیفه خود را انجام دهد و عملکرد دیگران ربطی به ما ندارد] و لا صلة للآیة بوجوب مبادرة کل مکلف الی ما وجب علیه و این آیه ربطی ندارد به اینکه مثلا واجب باشد که هر مکلفی نسبت به آنچه بر او واجب است اقدام نماید و ان لم یکن فی مظنة السبق اگرچه [آن کار از واجبات شخصی باشد و] جایی برای سبقت هم متصور نباشد. (پس این آیه ارتباطی به مسأله اصولی فور و تراخی ندارد).

-

الفصل الثالث: الاجزاء (فصل سوم در مورد اجزاء)

اشاره

یکی از مهم‌ترین مباحث اصولی مسئله اجزاء است. کلمه اجزاء در لغت به معنای کافی بودن یا کفایت کردن می‌باشد و مثلا وقتی گفته می‌شود فلان عمل مجزی هست یعنی کافی است.

اما بحثی که در این بخش به طرح و بررسی آن پرداخته‌اند این است که وقتی که مکلف، وظیفه خود را نسبت به انجام دادن واجبات، انجام داد، تکلیف از او برداشته می‌شود و نیازی به اعاده و تکرار عمل در وقت یا قضای آن در خارج از وقت وجود ندارد. مثلا-وقتی که مکلف نماز ظهر خود را با همه شرائط و اجزایی که در نماز باید رعایت شود، بخواند پس از آن بری الذمه شده و تکلیف وجوب نماز از او برداشته می‌شود به‌طوری که دیگر نیازی به اعاده و قضاء ندارد. همین سقوط تکلیف پس از انجام دادن واجبات را در اصطلاح، اجزاء می‌نامند. در اول رساله‌های

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۷

توضیح المسائل هم نوشته‌اند «عمل به این رساله مجزی است» یعنی کسی که به دستورات این رساله عمل کند بری الذمه شده و تکلیف از او ساقط می‌گردد.

نکته قابل تذکر اینکه بحث اجزاء دارای سه مسئله است که یکی از آنها اجماعی و مورد توافق همه علماء می‌باشد و دو مسأله دیگر مورد اختلاف و نزاع واقع شده است.

مسئله مورد توافق همه این است که اگر مکلف تکلیف خود را با تمام شرائط انجام دهد مجزی بوده و کفایت می کند و دیگر نیازی به تکرار یـا قضـای آن نیست. که دلیـل این کفـایت و اجزاء در این بخش هم یـک دلیـل عقلی است و آن اینکه هیئت امر دلالت بر بعث و تحریک داشته و ماده امر نیز دلالت بر طبیعت و نوع عملی که باید انجام داده شود می کند پس زمانی که مکلف، مأمور به را انجام دهـد و یکی از مصادیق آن را در خارج بوجود آورد، در واقع وظیفه خود را انجام داده است و لذا باقی ماندن تکلیف پس از آن، وجهی نـدارد. امـا اگر مکلف وظیفه خود را آن‌گونه که برعهـده اوست انجام ندهـد و مثلا در مورد یک جزء یا یک شـرط از واجب سـهل انگـاری و اهمـال نمایـد، آن عمل انجام شـده مجزی نبوده و از واقع کفایت نمی‌کنـدماننـد اینکه فردی نماز را بـدون طهارت بخواند که این نماز کافی نیست بلکه اعاده یا قضای آن واجب است.

اما دو مسـئله دیگر در این باب، که محل بحث و نظر واقع شده‌اند عبارتند از: ۱- اجزاء امر واقعی اضطراری از امر اختیاری ۲- اجزاء امر ظاهری از امر واقعی. که در ادامه بحث به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۸

-

مسئله اول پیرامون اجزاء امر واقعی اضطراری از امر اختیاری

قبـل از ورود در اصل مطالب لازم است معنای امر واقعی و اضـطراری و اختیاری روشن شود. امر یا حکم واقعی در برابر امر یا حکم ظـاهری قرار دارد و مراد از حکم واقعی آن حکمی است که برای یک شـیء ثابت است و بطور مسـتقیم از آیات و یا روایات قطعیه قابل اسـتنباط می‌باشد خواه مکلف نسبت به آن حکم، عالم باشد یا جاهل و یا اینکه در مورد آن شک داشته باشد [یعنی وضـعیت مکلف نسبت به آن حکم از این نظر که علم داشـته باشـد یا نه اهمیتی نـدارد] ماننـد وجوب نماز و روزه و حـج یا وجوب تحصـیل طهارت برای نماز و امثال آن. اما حکم ظاهری حکمی است که در مواردی که مکلف نسبت به حکم واقعی، علم نداشته باشد اعم از اینکه جاهـل بوده و یا شک داشـته باشـد جعل می‌شود ماننـد احکامی که بوسـیله امارات و اصول عملیه ثابت می‌شونـد. مثلا اگر مکلف نسبت به پـاک بودن لباسـی شـک کنـد در صورتی که آن لبـاس قبلا طاهر بوده است، بوسـیله اصل استصـحاب که یکی از اصول عملیه است، الآن هم به پاکی و طهارت آن لباس حکم می‌شود اما این طهارت، یک حکم ظاهری است یعنی ظاهرا این لباس محکوم به طهارت است و ما هم می‌توانیم با آن نماز بخوانیم اما واقع مطلب برای ما معلوم نیست.

امـا امر یا حکم اختیاری عبارت از حکمی است که مکلفین در حالت عادی بایـد آن را انجام دهنـد ماننـد اینکه مثلا بایـد برای نماز خوانـدن، وضو بگیریم. و امر یـا حکم اضـطراری یعنی حکمی که در موارد ضـرورت و زمانهـایی که به هر دلیـل امکان انجام دادن حکم اختیاری نیست انجام می‌شود مانند اینکه در زمانی که استعمال آب ضرر داشته باشد یا آب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۷۹

وجود نداشـته باشـد به‌طوری که مکلف قـدرت بر وضو گرفتن یـا غسل کردن را پیـدا نکنـد لازم است برای نماز، تیمم نمایـد. پس وضو گرفتن و تحصیل طهارت حکم اختیاری است اما انجام تیمم، حکم اضطراری می‌باشد.

حال می گوییم: بحث اجزاء در مسأله اول این است که اگر مکلف در شـرائط اضطراری به امر اضطراری عمل کرد و مثلا تیمم نمود و نماز خواند آیا پس از برطرف شدن حالت اضطرار آن نمازی را که با تیمم خوانده مجزی و کافی است یا اینکه باید دوباره آن را اعاده نماید و اگر وقت گذشته باشد قضا کند؟ به عبارت دیگر اینکه آیا نماز با تیمم باعث سقوط تکلیف می‌شود یا خیر؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: آنچه از ظاهر آیات و روایات بدست می‌آید این است که بعد از آنکه مکلف وظیفه خود را انجام داد تکلیف از او ساقط می‌شود و اگر اعاده و یا قضای آن عمل واجب باشد حتما نیازمند به دلیل جداگانه‌ای است پس ظاهر ادله دلالت بر اجزاء می کنند.

–

مسئله دوم پیرامون اجزاء امر ظاهری از امر واقعی

اشاره

اگر مکلف به امر ظاهری عمل نمود و پس از مدتی برایش معلوم شد که کاری را که انجام داده اشتباه بوده و یا مطابق با واقع نبوده است آیا عملی را که انجام داده مجزی است و کفایت از واقع می کند یا اینکه اعاده و قضای آن واجب است؟ مثلا فردی نسبت به لباس خود که در پاکی و طهارت آن شک داشته، استصحاب طهارت را جاری نمود و براساس آن حکم به طاهر بودن آن لباس کرد و با آن نماز خواند ولی بعد از نماز متوجه شد که واقعا آن لباس نجس بوده است. آیا نمازی را که با این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۰

لباس استصحابی خوانده است مجزی است و کفایت از واقع می کند یا اینکه اعاده یا قضای آن نماز واجب است؟

این مسئله مورد اختلاف شدید واقع شده است و آراء و نظریات متعددی در این بخش وجود دارد که در ضمن ترجمه متن کتاب، به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

عبارت کتاب چنین است:

–

تصدیر (مقدمه)

اشاره

لا نزاع فی ان المکلف اذا امتثل ما امر به مولاه علی الوجه المطلوب شکی نیست در اینکه زمانی که مکلف اطاعت کند آنچه را که مولای او به او دستور داده به همان صورتی که مولی از او خواسته است ای جامعا لما هو معتبر فیه من الاجزاء او الشرائط یعنی [عملی را که مکلف انجام داده] در بردارنده تمام اجزاء یا شرائطی است که در آن عمل معتبر است یعد ممتثلا لذلک الامر و مسقطا له من دون حاجة الی امتثال ثان نسبت به آن امر، اطاعت‌کننده شمرده می‌شود و عمل او تکلیف را ساقط می کند به‌طوری که نیازی به انجام دادن دوباره آن عمل نیست دلیل ذلک دلیل این مسئله [که عمل انجام شده مجزی می‌باشد] این است که ان الهیئة تدل علی البعث او الطلب و المادة تدل علی الطبیعة هیئت امر دلالت بر بعث و تحریک یا طلب می کند و ماده امر دلالت بر طبیعت و نوع عملی که باید انجام شود دارد و هی توجد بوجود فرد واحد و طبیعتی که به آن امر شده به وسیله یک مصداق و یک فرد واحد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۱

موجود می‌شود فاذا امتثل المکلف ما امر به بایجاد مصداق واحد منه فقد امتثل ما امر به پس زمانی که مکلف مأمور به را به سبب ایجاد یک مصداق از آن اطاعت نمود، در واقع آنچه را که به او امر کرده‌اند را اطاعت کرده است [مثلا مولی گفته است «صلّ» یعنی نماز بخوان. پس وقتی که مکلف یک‌بار نماز خواند و یک مصداق از افراد نماز را در خارج ایجاد کرد، در واقع او امر مولی

را اطاعت کرده است] و لا یبقی لبقاء الامر بعد الامتثال وجه و بعد از آنکه مکلف امر مولی را اطاعت کرد دیگر وجهی ندارد که تکلیف و امر مولی همچنان باقی بماند. و انما النزاع فی اجزاء الامر الواقعی الاضطراری عن الاختیاری و اجزاء الامر الظاهری عن الواقعی و همانا نزاع و اختلاف در مجزی بودن امر واقعی اضطراری از امر اختیاری و مجزی بودن امر ظاهری از امر واقعی است.
و هاهنا مبحثان و در اینجا دو مبحث مطرح می‌شود.

–

المبحث الاول: اجزاء الامر الواقعی الاضطراری عن الاختیاری (بحث اول پیرامون مجزی بودن امر واقعی اضطراری از امر اختیاری)

الصلوات الیومیهٔ واجبهٔ بالطهارهٔ المائیهٔ قال سبحانه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ... (المائدهٔ/ ۶) نمازهای یومیّه با طهارت آبی (یعنی غسل و وضو) واجب هستند زیرا خداوند سبحان می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید هنگامی که به نماز می‌ایستید صورت و دستهای خود را تا آرنج بشویید ... و ربما یکون

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۲

المکلف غیر واجد للماء و گاهی مکلف آب نمی‌یابد فجعلت الطهارهٔ الترابیهٔ مکان الطهارهٔ المائیهٔ لاجل الاضطرار پس به خاطر اضطرار، طهارت خاکی (یعنی تیمم) بجای طهارت آبی (یعنی وضو یا غسل) قرار داده شده است قال سبحانه وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً* (المائدهٔ/ ۶) خداوند سبحان فرموده است: اگر مریض بودید [و آب برای شما ضرر داشت] یا در سفر بودید یا فردی از شما از بیت الخلاء آمد و یا با زنانتان نزدیکی کردید و آبی نیافتید پس با خاك پاك تیمم کنید فالصلاهٔ بالطهارهٔ المائیهٔ فرد اختیاری و الامر به امر واقعی اولی کما ان الصلاهٔ بالطهارهٔ الترابیهٔ فرد اضطراری و الامر به امر واقعی ثانوی پس نماز با وضو یا غسل، تکلیف اختیاری است و امر به آن، امر واقعی اولی است [یعنی امری که در مرتبه نخست جعل شده است] چنانکه نماز با تیمم، تکلیف اضطراری بوده و امر به آن، امر واقعی ثانوی است [یعنی امری که در مرتبه دوم قرار دارد] فیقع الکلام فی ان المکلف اذا امتثل المأمور به فی حال الاضطرار علی الوجه المطلوب فهل یسقط الامر الواقعی الاولی؟ پس بحث در این است که وقتی مکلف وظیفه خود را در حالت اضطرار به همان شکلی که از او خواسته‌اند انجام دهد آیا تکلیف اولی و اختیاری از او ساقط می‌شود؟ بمعنی انه لو تمکن من الماء بعد اقامهٔ الصلاهٔ بالتیمم لا تجب علیه الاعادهٔ و لا القضاء او لا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۳

یسقط؟ به این معنا که مکلف بعد از آنکه نمازش را با تیمم خواند اگر به آب دسترسی پیدا کند و استفاده از آب برایش ممکن شود آیا اعاده و قضای آن نماز بر او واجب نیست یا اینکه تکلیف ساقط نشده و اعاده و قضاء واجب است؟ اما سقوط امر نفسه فقد علمت ان امتثال امر کل شیء مسقط له البته ساقط شدن خود آن امر اضطراری [قطعی و مسلم است] و شما دانستید که اطاعت کردن هر امری موجب سقوط آن تکلیف خواهد شد [پس بنابراین وقتی که مکلف در حالت اضطرار تیمم کند و نمازش را بخواند قطعا تکلیف مربوط به حال اضطرار از او ساقط می‌شود و لازم نیست دوباره تیمم کرده و نماز را تکرار نماید]
ثم ان للمسألهٔ صورتین سپس این مسئله [یعنی مسأله اجزای امر اضطراری از امر اختیاری] دو صورت دارد. تارهٔ یکون العذر غیر مستوعب گاهی ممکن است عذر همه وقت را نگرفته باشد کما اذا کان المکلف فاقدا للماء فی بعض اجزاء الوقت مثل اینکه مکلف در پاره‌ایی از وقت آب نداشته باشد و قلنا بجواز البدار و ما معتقد به جایز بودن بدار باشیم (توضیح مطلب آن است که اگر عذر، تنها قسمتی از وقت را گرفته باشد مثل اینکه از اول ظهر شرعی تا ساعت ۳ بعد الظهر آب قطع شده است اما بعد از آن می‌دانیم یا

احتمـال می‌دهیم که جریـان آب وصـل می‌شود پس در اینجا این سؤال مطرح است که آیا برای مکلف جایز است عجله کرده و در همان اول وقت نمازش را با تیمم بخواند یا اینکه باید صبر کند و تا آخر وقت منتظر بماند و اگر تا آخر وقت، عذر بر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۴

طرف نشد نماز را با تیمم بخواند؟ با توجه به این مطلب معلوم می‌شود که: بدار یعنی جایز بودن انجام دادن عمل بصورت اضطراری در اول وقت. و این جواز بـدار یا عـدم آن یک مسأله اختلافی است که بعضـی از علماء آن را جایز می‌داننـد و گروهی هم بـدار را جایز ندانسـته بلکه صبر کردن تا آخر وقت به امیـد برطرف شـدن عـذر را واجب می‌داننـد) [حال اگر ما بدار را جایز بدانیم] فصـلی متیممـا ثم صـار واجـدا له پس مکلف نمـازش را بـا تیمم در اول وقت بخوانـد و پس از آن واجـد آب شود [که در اینجـا این بحث مطرح می‌شود که آیا اعاده آن نماز بعد از حصول آب، لازم است یا نه؟] و اخری یکون العذر مسـتوعبا اما گاهی عذر همه وقت را گرفته است کما اذا کان فاقـدا للماء فی جمیع الوقت مثل اینکه در تمام وقت آب وجود نداشـته باشـد فصـلی متیمما ثم ارتفع العـذر بعـد خروج الوقت پس مکلف نمـازش را با تیمم بخوانـد آنگاه بعـد از پایان وقت، عـذر برطرف شود [که در اینجا این بحث مطرح است که آیـا قضـای آن نمـاز واجب است یـا اینکه همـان نمازی که با تیمم خوانـده شـده کافی و مجزی خواهـد بود؟] فالکلام فی القسم الاـول فی وجوب الاعادهٔ فی الوقت و القضاء خارجه پس بحث ما در صورت اول [که عـذر همه وقت را نگرفته] در مورد این است که آیـا تکرار آن نمـاز در وقت یـا قضـای آن در خارج از وقت واجب است یا نه؟ کما ان الکلام فی الثانی فی وجوب القضاء چنانکه بحث ما در صورت دوم [که عذر همه وقت را گرفته] در مورد این است که آیا قضای آن نماز بعد از وقت واجب است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۵

یـا خیر؟ و الـدلیل علی الاـجزاء [آیت اللّه سبحانی می‌گوینـد:] دلیـل بر اجزاء امر اضـطراری از امر اختیاری این است که انه اذا کان المتکلم فی مقام البیان لما یجب علی المکلف عنـد الاضـطرار وقتی که مولی در مقام بیان وظیفه‌ای که بر مکلف در حالت اضـطرار واجب است می‌باشـد و لم یـذکر الا الاتیان بالفرد الاضـطراری من دون اشارهٔ الی اعادته او قضائه بعـد رفع العذر و مولی ذکر نکرده مگر انجام تکلیف اضـطراری را [یعنی مولی تنها انجام دادن تکلیف اضـطراری را گفته است] بدون اینکه اشاره‌ای به اعاده یا قضای آن بعد از برطرف شدن عذر داشته باشد فظاهر ذلک هو الاجزاء پس ظاهر این کلام مولی [که تنها متعرض تکلیف اضطراری شده و نسبت به اعاده و قضای آن حرفی نزده است] این است که آن عملی را که ما در حال ضرورت انجام داده‌ایم مجزی است [چرا که اگر اعاده و یا قضای آن واجب بود بایـد به ما می‌گفت و ما را نسبت به آن آگاه می‌کرد] مثلا ان ظاهر قوله سبحانه فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً* (المائدهٔ/ ۶) مثلا ظاهر این آیه شـریفه که می‌فرمایـد هرگاه آب نیافتید با خاک پاک تیمم کنید و قوله (ص) یا ابا ذر یکفیک الصـعید عشـر سـنین؛ و گفتار پیامبر (ص) که به ابو ذر فرمودند ای ابو ذر خاک برای تو تا ۱۰ سال کافی است [یعنی اگر تا ۱۰ سال هم آب نیافتی می‌توانی تیمم کنی] و قوله (ع) فی روایـهٔ اخری ان رب الماء رب الصـعید فقـد فعل احـد الطهورین و ظاهر گفتار امام (ع) در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۶

روایت دیگری که فرموده‌انـد خـدای آب خـدای خـاک هم است [و کسـی که تیمم کنـد] یکی از دو طهور را انجـام داده است هو الاجزاء و عـدم وجوب الاعادهٔ و القضاء ظاهر تمام این ادله دلالت بر اجزاء و واجب نبودن اعاده و قضاء دارد. و الا لوجب علیه البیان و اگر اعاده یا قضاء لازم بود بر مولی واجب بود که آن را ذکر کنـد فلا بـدّ فی ایجاب الاتیان به ثانیا من دلالهٔ دلیل بالخصوص پس ناچـاریم در واجب دانسـتن انجام دوباره آن عمل، از دلالت دلیل خاصـی [یعنی اگر انجام دادن دوباره عمل واجب باشـد بایـد دلیل خاصـی وجود داشته باشد] و لو افترضنا عدم کون المتکلم فی مقام البیان فی دلیل البدل و اگر هم فرض کنیم که مولی در دلیل بدل (یعنی در دلیلی که حکم اضـطراری را ذکر کرده) در مقـام بیـان وجوب اعـاده و قضـاء یا عـدم آن نبوده است [بلکه صـرفا در مقام

تشریع حکم اضطراری بوده است] و کونه ساکتا عن الاعادهٔ و القضاء و مولی در آنجا نسبت به اعاده و قضاء ساکت بوده و حکمی ذکر نکرده است [و لذا نمی‌شود به اطلاق کلام مولی استناد کرده و حکم به اجزاء نمود، پس اگر چنین چیزی را فرض کنیم و مکلف شک داشته باشد که آیا اعاده و قضاء واجب است یا نه؟] فمقتضی الاصل ایضا هو البراءهٔ پس مقتضای اصول عملیه نیز برائت است [یعنی در شبهات وجوبی که مکلف شک می‌کند که آیا فلان عمل بر من واجب است یا نه، اصل آن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۷

است که چیزی بر او واجب نباشد و مکلف بری الذمه باشد] و سیأتی تفصیله که تفصیل اصول عملیه و از جمله اصل برائت خواهد آمد.

-

المبحث الثانی: فی الاجزاء الامر الظاهری عن الامر الواقعی (بحث دوم در مورد کفایت امر ظاهری از امر واقعی)

الکلام فی اجزاء امتثال الامر الظاهری عن امتثال الامر الواقعی یتوقف علی توضیح الامر الظاهری اولا ثم البحث عن الاجزاء ثانیا بحث در مورد کفایت کردن اطاعت امر ظاهری از اطاعت امر واقعی وابسته بر این است که اول امر ظاهری را توضیح داده و آنگاه به بحث اجزاء بپردازیم ینقسم الحکم عند الاصولیین الی واقعی و ظاهری در نظر اصولی‌ها حکم به دو نوع ظاهری و واقعی تقسیم می‌شود اما الحکم الواقعی فهو الحکم الثابت للشیء بما هو هو حکم واقعی حکمی است که برای چیزی به‌خودی‌خود ثابت است [و علم داشتن مکلف به آن حکم یا جاهل بودن او دخالتی در آن حکم ندارد] ای من غیر لحاظ کون المکلف جاهلا بالواقع او شاکا فیه یعنی بدون در نظر گرفتن اینکه مکلف واقع را نداند یا به آن شک داشته باشد [یعنی جهل و شک مکلف اهمیتی در آن حکم ندارد] کوجوب الصلاهٔ و الصوم و الزکاهٔ و غیرهما من الاحکام القطعیهٔ مانند واجب بودن نماز و روزه و زکات و غیر این‌ها از سایر احکام قطعی [پس نماز و روزه واجب هستند خواه مکلف بداند یا نه] اما الحکم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۸

الظاهری فهو الحکم الثابت للشیء عند عدم العلم بالحکم الواقعی اما حکم ظاهری حکمی است که در زمانی که به حکم واقعی علم نداریم برای یک شیء ثابت می‌شود [یعنی حکمی که در مواقع جهل یا شک، از طرف شرع جعل می‌شود] و هذا کالاحکام الثابتهٔ بالامارات و الاصول حکم ظاهری مانند حکمی که به وسیله امارات (یعنی دلائل ظنی مانند خبر واحد و امثال آن) و اصول عملیه (مانند استصحاب و نظائر آن) ثابت می‌شود [البته نکته قابل توجه این است که مشهور اصولیین احکامی را که بوسیله امارات و ادله ظنیه ثابت می‌شوند را جزء احکام واقعی می‌دانند و تنها احکامی را که بوسیله اصول عملیه ثابت می‌شوند را حکم ظاهری قلمداد می‌کنند ولی بعضی از اصولیین مانند آیت اللّه سبحانی محدوده حکم ظاهری را وسیع‌تر می‌دانند به‌طوری که احکامی هم که بوسیله امارات و دلائل ظنی استنباط می‌شوند را به احکام ظاهری ملحق می‌کنند] اذا عرفت ذلک یقع الکلام فی ان العمل بالامارهٔ او الاصول هل یقتضی الاجزاء عن امتثال الامر الواقعی او لا؟ حال که این مطالب را دانستی [پس بدان که] بحث ما در این است که آیا عمل کردن به اماره (یعنی دلیل ظنی مانند خبر واحد) یا عمل کردن به اصول عملیه (مانند استصحاب) موجب کفایت از اطاعت امر واقعی می‌شود یا نه؟ فمثلا اذا دل خبر الواحد علی کفایهٔ التسبیحهٔ الواحدهٔ فی الرکعتین الاخیرتین مثلا اگر خبر واحدی دلالت کرد بر اینکه تسبیحات اربعه در دو رکعت آخر نماز، یک‌بار کافی است او دل علی عدم وجوب السورهٔ الکاملهٔ یا خبر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۸۹

واحدی دلالت کرد بر اینکه خواندن یک سوره کامل بعد از قرائت حمد در نماز واجب نیست او عدم وجوب الجلوس بعد السجدهٔ

الثانیهٔ یا خبر واحدی دلالت کرد بر اینکه جلسه استراحت (یعنی اینکه نمازگزار بعد از سجده دوم قدری بنشیند و آنگاه برای رکعت بعد قیام کند) در نماز واجب نیست فطبق العمل علی وفق الامارهٔ پس مکلف هم کار خود را برطبق همین اماره ظنیه و خبر واحد منطبق کرد [یعنی عملاـ تسبیحات اربعه را یک‌بار می‌گفت و در نماز سوره نمی‌خواند و جلسه استراحت را هم رعایت نمی‌کرد] ثم تبین خطؤها بعد از مدتی معلوم شد که آن اماره و خبر واحد اشتباه بوده است فهل یجزی عن الاعادهٔ فی الوقت و القضاء خارجه او لاـ؟ پس آیا نمازهایی را که تاکنون به آن صورت خوانده است مجزی بوده و از اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت، کفایت می‌کند یا نه؟ [البته این مثال براساس نظر آیت اللّه سبحانی است که ایشان احکام بدست آمده از راه امارات را جزء احکام ظاهری می‌دانند اما براساس نظر مشهور، خبر واحد و احکامی که از آن استنباط می‌شود جزء حکم واقعی می‌باشد که نوعا آقایان علماء در باب تغییر فتوای فقیه، معتقد به اجزاء هستند] او اذا صلی فی ثوب مستصحب الطهارهٔ یا اگر فردی در لباسی که طهارت آن را استصحاب کرده است نماز بخواند [قانون استصحاب این است که اگر شما به حالت گذشته چیزی علم داشتید و سپس در مورد آن شک کردید می‌بایست همان حکم سابق را در زمان حال اجرا نمایید مثلا اگر می‌دانیم که این لباس طاهر بوده است و حالا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۰

شک داریم که آیا نجاستی به آن رسیده یا نه؟ در اینجا ما حکم به پاکی آن لباس می‌کنیم که البته این استصحاب یک حکم ظاهری است] ثم تبین انه نجس بعد معلوم شود که آن لباس واقعا نجس بوده است فهل یجزی عن الاعادهٔ فی الوقت و القضاء بعده او لاـ؟ پس آیا این نماز مجزی بوده و کفایت از اعاده در وقت و قضای بعد از وقت می‌کند یا نه؟ فیه اقوال در این مسئله نظریات متعددی وجود دارد ثالثها الاـجزاء مطلقا سومین نظریه در این باب این است که عمل انجام شده مطلقا مجزی است [چه در اماره و چه در اصل] من غیر فرق بین کون الامتثال بالامارهٔ او الاصل و تفاوتی هم نیست که اطاعت مولی بوسیله اماره باشد یا اصول عملیه.

بعضی از نظریات دیگر در این مسئله عبارتند از:

۱- عمل انجام شده مطلقا مجزی نیست. ۲- اعمالی که برطبق امارات انجام شود مجزی است اما کارهایی که براساس اصول عملیه صورت گرفته باشد مجزی نیست. ۳- به نظر ما (شارح) در امارات مطلقا مجزی است چه کشف خلاف در وقت باشد یا خارج از وقت اما در اصول عملیه باید بین شرائط واقعی و شرائط ظاهری واجب تفصیل قائل شویم، به‌طوری که کشف خلاف در شرائط ظاهری اشکالی ندارد و عمل انجام شده مجزی است اما کشف خلاف در شرائط واقعی واجب موجب بطلان آن عمل شده و بنابراین عمل انجام شده مجزی نخواهد بود مثلا بر اساس روایات، طهارت از حدث شرط واقعی نماز می‌باشد و نمازگزار

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۱

باید با غسل و وضو باشد اما طهارت بدن و لباس از خبس، شرط ظاهری است یعنی همین‌که ظاهرا بدن و لباس نمازگزار پاک باشد برای صحت نماز کافی است. حال اگر کسی قبلا وضو داشته و حالا شک کند که آیا وضوی من باطل شده یا نه؟ در اینجا او با وضو بودن را استصحاب می‌کند و نماز می‌خواند اما اگر بعد از نماز یقین کرد که وضو نداشته قطعا نماز او باطل است و باید اعاده کند و اگر وقت، گذشته باید قضا نماید چرا که طهارت از حدث، شرط واقعی نماز می‌باشد و او در موقع نماز خواندن، آن شرط را نداشته است پس در این موارد عمل انجام شده مجزی نیست. اما حالا فرض کنید که او در مورد لباس یا بدنش که قبلا طاهر بوده شک کند و نداند که آیا نجاستی به لباس او رسیده یا نه؟ در اینجا نیز براساس استصحاب، حکم به طاهر بودن لباس می‌شود اما اگر او بعد از نماز یقین کند که لباسش نجس بوده است اشکالی متوجه نماز قبلی نیست و عمل انجام گرفته قطعا مجزی خواهد بود چرا که طهارت بدن و لباس از شرائط ظاهری می‌باشد.

-

الفصل الرابع: مقدمهٔ الواجب (بخش چهارم پیرامون مقدمه واجب)

اشاره

یکی از بحثهای مفصل و دامنه‌دار در علم اصول، بحث مقدمه واجب است. قبل از اینکه به اصل مطلب بپردازیم لازم است با تعریف مقدمه و محل نزاع در این مسئله آشنا شویم.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۲

مراد از مقدمه واجب هر چیزی است که تحقق واجب وابسته برآن است به‌طوری که اگر آن را انجام ندهیم انجام شدن واجب ممکن نیست. مثلا اگر مولی به برده خود امر کند و بگوید «اشتر اللحم» (برو گوشت بخر)، برای خریدن گوشت و انجام دادن این واجب، مقدماتی وجود دارند مانند رفتن به بازار و یا مراجعه به قصاب و ... به‌طوری که اگر عبد به بازار نرود و آن مقدمات را انجام ندهد، خریدن گوشت هم محقق نمی‌شود. یا مثلا اگر مولی امر کرده و بگوید «کن علی السطح» (برو بالای پشت‌بام)، برای رفتن بر پشت‌بام مقدماتی لازم است که اگر محقق نشود امکان رفتن بر پشت‌بام هم وجود نخواهد داشت مانند قرار دادن نردبام و امثال آن.

پس مقدمه واجب چیزی است که به کمک آن امکان انجام دادن واجب فراهم می‌شود و اگر آن مقدمه انجام نشود تحقق واجب هم ممکن نخواهد بود.

همه علمای علم اصول بر این عقیده‌اند که مقدمه واجب عقلا- واجب است اما آنچه محل نزاع و بحث قرار گرفته این است که آیا مقدمه واجب علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی هم دارد یا نه؟ به عبارت دیگر اینکه آیا بین وجوب ذی المقدمه و اصل واجب با وجوب مقدمه آن تلازم وجود دارد به‌طوری که اگر مولی بر انجام دادن کاری امر کند امر او به منزله امر به مقدمات آن عمل هم می‌باشد یا نه؟ و در یک جمله اینکه آیا مقدمه واجب شرعا واجب است یا نه؟ و آیا همان‌طوری که شرع به اصل عمل و ذی المقدمه امر می‌کند لازم است که به انجام دادن مقدمات هم امر کند یا خیر؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۳

اصولیین در این مسئله به دو قول اختلاف نظر دارند. گروهی مقدمه واجب را شرعا واجب می‌دانند و عده‌ای هم معتقدند که مقدمه واجب تنها عقلا واجب است و وجوب شرعی ندارد.

قبل از ورود به اصل بحث لازم است اشاره‌ای به انواع و اقسام مقدمات بنماییم. بطور کلی شش تقسیم برای مقدمات واجب ذکر شده است که آنها عبارتند از: ۱- مقدمه داخلیه و خارجیه ۲- مقدمه عقلیه و شرعیه و عادیه ۳- مقدمه وجود و صحت و وجوب و علم ۴- مقدمه سبب و شرط و معد و مانع ۵- مقدمه مفوته و غیر مفوته ۶- مقدمه عبادی و غیر عبادی. اما تفصیل مطلب به شرح زیر است:

-

مقدمه داخلی و خارجی

منظور از مقدمه داخلی اجزای تشکیل‌دهنده واجب است مثلا- ما وقتی که یک عمل واجبی را (مانند نماز) در نظر بگیریم می‌بینیم که آن عمل، ماهیتی است که از اجزای متعددی تشکیل شده است مانند تکبیر- قرائت- رکوع و سجود- قیام و قعود و امثال آنکه هرکدام از این‌ها بعنوان جزئی از نماز مطرح هستند به گونه‌ایی که اگر قرار باشد که نماز در خارج محقق شود حتما لازم است که این اجزاء وجود داشته باشند یعنی بدون این اجزاء، عمل واجب یعنی نماز محقق نمی‌شود. پس چون تحقق و وجود نماز وابسته بر این اجزاء و ارکان می‌باشد هریک از این اجزاء را مقدمه داخلیه می‌نامند یعنی مقدماتی که در داخل واجب قرار دارند و البته وجود

مستقلی برای آنها فرض نمی‌شود یعنی مثلا رکوع وجود مستقلی در خارج از نماز ندارد کما اینکه تشهد یا قیام یا سلام یا هریک از اجزای دیگر نماز هم وجودشان در ضمن مجموعه مرکب و در کنار

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۴

سایر اجزای دیگر مدخلیت دارد ازاین‌رو به آنها مقدمه داخلیه گفته می‌شود. اما مقدمه خارجیه عبارت است از اموری که معمولا از قبیل شرائط واجب (نماز) هستند مانند طهارت بدن و لباس یا مانند وضو گرفتن برای نماز که چون این‌ها وجودشان، خارج از نماز است یعنی وجود مستقلی برای آنها قابل تصور است به آنها مقدمه خارجیه گفته می‌شود.

-

مقدمه عقلی و شرعی و عادی

معیار ما در این تقسیم‌بندی، به حکم‌کننده به لزوم مقدمه برمی‌گردد یعنی اگر آن مقدمه عقلاـ لازم باشد به آن، مقدمه عقلی می‌گویند ولی اگر وجوب مقدمه شرعی باشد به آن، مقدمه شرعی گفته می‌شود و هکذا اگر لزوم انجام مقدمه عادت باشد، آن مقدمه از نوع مقدمه عادی خواهد بود. توضیح مطلب آن است که مقدمه عقلیه آن چیزی است که بدون آن، تحقق ذی المقدمه در خارج عقلا ممکن نیست یعنی انسان هرچند هم که تلاش کند بدون آن مقدمه نمی‌تواند به ذی المقدمه برسد مثلا اگر کسی بخواهد اعمال و مناسک حج را انجام دهد باید خود را به مکه برساند پس پیمودن مسیر و طی مسافت اینجا تا مکه از مقدمات عقلی انجام حج می‌باشد یعنی ما عقلاـ می‌دانیم که تا این مسیر را نرویم و خود را به مکه نرسانیم امکان انجام دادن مناسک حج وجود ندارد بنابراین، طی طریق و پیمودن این مسیر از مقدمات عقلی حج خواهد بود.

اما مقدمه شرعی آن چیزی است که براساس دستور شرع باید قبل از انجام دادن واجب، آن را انجام دهیم مانند غسل و وضو برای نماز که یک شرط شرعی است یعنی چون شارع مقدس به وضو گرفتن برای نماز امر کرده است پس وضو بعنوان مقدمه شرعی نماز قلمداد می‌شود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۵

اما مقدمه عادی عبارت است از چیزی که اگر هم نباشد، امکان تحقق ذی المقدمه از راههای دیگر نیز وجود دارد اما عادت و روش مردم بر این بوده که معمولاـ این واجب را به این وسیله انجام می‌دهند مثلاـ اگر مولی به ما امر کند که به بالای پشت بام برویم، تحقق این امر و اطاعت مولی وابسته بر این است که ما نردبام بیاوریم و به کمک آن به بالای پشت بام صعود کنیم. و اگرچه تحقق این امر از راههای دیگری نیز ممکن است اما عادت و روش مردم این است که برای بالا رفتن بر پشت بام، غالبا و معمولا از نردبام استفاده می‌کنند. از این جهت به آن مقدمه عادیه گفته می‌شود.

عبارت کتاب چنین است:

تعریف المقدمهٔ. ما یتوصل بها الی شیء آخر علی وجه لولاها لما امکن تحصیله مقدمه چیزی است که مکلف به وسیله آن به چیز دیگری می‌رسد به‌طوری که اگر آن مقدمه نباشد تحصیل و تحقق آن چیز ممکن نخواهد بود من غیر فرق بین کون المقدمهٔ منحصرهٔ او غیر منحصرهٔ بدون اینکه تفاوتی باشد بین مقدمه منحصره (یعنی مقدماتی که تنها به وسیله آنها تحقق واجب ممکن می‌شود و چیز دیگری جایگزین آنها نمی‌گردد مثل اینکه پیمودن مسیر و طی مسافت تنها راه، برای رسیدن به مکه و انجام مناسک حج است و چیزی جایگزین آن نمی‌شود) و مقدمه غیر منحصره (یعنی مقدماتی که برای آنها جایگزین و بدل وجود دارد به‌طوری که اگر آن مقدمه حاصل نشود، امکان تحقق واجب به وسیله مقدمه دیگری که جایگزین آن می‌شود وجود دارد مثلا وضو مقدمه نماز است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۶

اما اگر به هر دلیل، امکان وضو گرفتن نباشد بوسیله تیمم هم می‌شود نماز خواند) غایة الامر انها لو کانت منحصرة لانحصر رفع الاستحالة بها نهایت مطلب [و تفاوتی که بین مقدمه منحصره و غیر منحصره وجود دارد] این است که اگر مقدمه، منحصره باشد در این صورت برطرف شدن محال بودن تحقق واجب، تنها بوسیله آن مقدمه خواهد بود [یعنی انجام واجب و تحقق آن وابسته بر مقدمه است به‌طوری که اگر مقدمه، انجام نشود تحقق واجب محال خواهد بود پس در مقدمه منحصره تنها راه تحقق واجب و برطرف شدن آن محال، انجام دادن همان مقدمه است و چیز دیگری هم جایگزین آن نمی‌شود]

و ان کانت غیر منحصرة لا نحصر رفع الاستحالة فی الاتیان بها او بغیرها و اگر مقدمه، غیر منحصره باشد برطرف شدن محال بودن تحقق واجب در انجام دادن آن مقدمه یا غیر آن محدود می‌شود [یعنی تحقق واجب، یا به وسیله این مقدمه صورت می‌گیرد یا به وسیله مقدمه دیگری که می‌تواند جایگزین مقدمه اول شود] و قد وقع الخلاف فی وجوب مقدمة الواجب شرعا بعد اتفاق العقلاء علی وجوبها عقلا در بین اصولیین اختلاف نظر است که آیا مقدمه واجب شرعا واجب است؟

بعد از آنکه همه علماء توافق و اتفاق نظر دارند که مقدمه واجب، عقلا لازم می‌باشد و قبل الدخول فی صلب الموضوع نذکر اقسام المقدمة قبل از وارد شدن به اصل بحث، انواع مقدمات را ذکر می‌کنیم.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۷

فنقول پس می‌گوییم ان للمقدمة تقسیمات مختلفة به‌درستی که برای مقدمه، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد.

الاول: تقسیمها الی داخلیة و خارجیة

(تقسیم اول: دسته‌بندی مقدمه به مقدمات داخلی و خارجی است)

المقدمة الداخلیة و هی جزء المرکب او کل ما یتوقف علیه المرکب مقدمه داخلیه عبارت است از جزء ماهیت مرکب (مانند اجزای نماز) یا هر چیزی که تحقق ماهیت مرکب وابسته برآن است و لیس له وجود مستقل خارج عن وجود المرکب و برای او وجود مستقلی خارج از وجود آن ماهیت مرکب نیست کالصلاة فان کل جزء منها مقدمة داخلیة باعتبار ان المرکب متوقف فی وجوده علی اجزائه مانند نماز که هر جزء آن مقدمه داخلیه است به لحاظ اینکه تحقق ماهیت مرکب یعنی نماز وابسته بر تحقق آن اجزاء می‌باشد فکل جزء فی نفسه مقدمة لوجود المرکب پس هر جزء نماز مقدمه برای وجود ماهیت مرکب (نماز) است و انما سمیت داخلیة لان الجزء داخل فی قوام المرکب و همانا این اجزاء را مقدمه داخلیه نامیده‌اند زیرا هر جزء، از آنها دخالت در تحقق ماهیت مرکب دارد فالحمد او الرکوع بالنسبة الی الصلاة مقدمة داخلیة پس خواندن سوره حمد یا رکوع نسبت به نماز، مقدمه داخلیه‌اند. المقدمة الخارجیة و هی کل ما یتوقف علیه الشیء و له وجود مستقل خارج عن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۸

وجود الشیء مقدمه خارجیه عبارت است از هر چیزی که وجود و تحقق ماهیت واجب وابسته برآن است و برای او وجودی مستقل و جدا از وجود واجب تصور می‌شود کالوضوء بالنسبة الی الصلاة مثل وضو نسبت به نماز که وجودی کاملا جدا و مستقل دارد.

–

الثانی: تقسیمها الی عقلیة و شرعیة و عادیة (تقسیم دوم: دسته‌بندی مقدمه به مقدمه عقلی و شرعی و عادی)

اشاره

المقدمهٔ العقلیهٔ ما یکون توقف ذی المقدمهٔ علیه عقلا مقدمه عقلی آن است که ذی المقدمه عقلا برآن وابسته است کتوقف الحج علی قطع المسافهٔ مانند اینکه انجام دادن اعمال حج، عقلا وابسته بر این است که مسیر از اینجا تا مکه پیموده شود. المقدمهٔ الشرعیهٔ ما یکون توقف ذی المقدمهٔ علیه شرعا مقدمه شرعی آن است که ذی المقدمه شرعا برآن وابسته است کتوقف الصلاهٔ علی الطهارهٔ مانند وابستگی نماز بر طهارت [که چون شرع، طهارت را برای صحت نماز شرط کرده است انجام آن لازم می‌باشد] المقدمهٔ العادیهٔ ما یکون توقف ذی المقدمهٔ علیه عادهٔ مقدمه عادی آن است که ذی المقدمه عادتا وابسته برآن است [یعنی برای تحقق آن ممکن است راههای متعددی وجود داشته باشد اما راه طبیعی و عادی آن، این مقدمه است] کتوقف الصعود الی السطح علی نصب السلم مانند اینکه بالا رفتن بر پشت بام عادتا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۱۹۹

وابسته بر قرار دادن نردبام می‌باشد [اگرچه برای این کار ممکن است راههای دیگری نیز وجود داشته باشد].

-

مقدمه وجود و صحت و وجوب و علم

در تقسیم‌بندی سوم، مقدمه به چهار قسم تقسیم می‌گردد و معیار تقسیم در این بخش به اعتبار ذی المقدمه می‌باشد. توضیح مطلب آن است که گاهی چیزی زمینه و مقدمه وجود ذی المقدمه است به‌طوری که اگر محقق نشود ذی المقدمه وجود پیدا نمی‌کند مانند رابطه علت و معلول که تا علت محقق نشود معلول آن‌هم وجود پیدا نمی‌کند که به این نوع مقدمه، مقدمه وجود گفته می‌شود یعنی مقدمه‌ای که وجود ذی المقدمه وابسته برآن است. اما مقدمه صحت آن است که صحیح بودن ذی المقدمه برآن وابسته است مانند طهارت بدن و لباس که شرط صحت نماز است یا مانند اجازه مالک که شرط صحت معامله فضولی می‌باشد یعنی اگر بدن و لباس نجس باشد نماز صحیح نخواهد بود یا اگر مالک، معامله‌ای را که بدون اطلاع او انجام شده را اجازه ندهد آن معامله باطل است. اما مقدمه وجوب آن است که وجوب ذی المقدمه وابسته برآن است یعنی اگر بخواهد ذی المقدمه واجب شود باید آن مقدمه حاصل شود و تا آن مقدمه نباشد آن عمل هم واجب نمی‌شود مانند استطاعت که شرط وجوب حج است و تا زمانی که مکلف مستطیع نباشد حج بر او واجب نخواهد بود یا مانند بلوغ و عقل نسبت به همه تکالیف که تا وقتی که فرد، بالغ و عاقل نباشد چیزی هم بر او واجب نیست. و مقدمه علمیه آن است که اگر مکلف بخواهد به تحقق مأمور به و انجام دستور مولی علم پیدا کند باید آن را رعایت نماید یعنی این مقدمه دخالتی در حقیقت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۰

ذی المقدمه ندارد بلکه صرفا برای حصول اطمینان به بریٔ الذمه شدن و سقوط تکلیف آن را انجام می‌دهند مثلا در موقع وضو گرفتن لازم است از باب احتیاط، مقداری بالاتر از آرنج را هم بشوییم تا یقین حاصل شود که مقدار لازم برای وضو شسته شده است یا مثلا کسی که جهت قبله را نمی‌داند و راهی هم برای پیدا کردن آن ندارد باید به چهار طرف نماز بخواند تا یقین کند که تکلیف خود را (نماز به سمت قبله) انجام داده است.

لازم به ذکر است که آنچه در بحث مقدمه واجب مورد نزاع واقع شده همان مقدمه وجود و صحت است که تحقق یا صحت ذی المقدمه بر آنها وابسته است اما مقدمه وجوب و علم مورد نزاع و بحث نیستند چرا که آنها یقینا واجب نمی‌باشند. توضیح مطلب آن است که بر انسان لازم نیست که مقدمات و اسباب وجوب تکالیف را فراهم نماید چرا که تا آن مقدمات حاصل نشوند وظیفه‌ای متوجه انسان نیست. مثلا بر ما لازم نیست که خود را به زحمت انداخته و بیشتر کار کنیم و هرماهه مقداری از درآمد خود را پس‌انداز نموده تا مستطیع شده و توانایی انجام حج را به دست آوریم بلکه اگر خداوند تفضل نمود و اسباب و زمینه‌های مکه رفتن

و انجام مناسک حج فراهم شد آنگاه حج بر ما واجب است. چرا که لزوم مقدمه واجب برگرفته از ذی المقدمه است و تا ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه آن واجب نمی‌شود مثلا تا حج واجب نباشد مقدمات آن و از جمله مقدمه وجوب آن، واجب نخواهد بود زیرا در غیر این صورت مشکل دور پیش خواهد آمد چرا که از یک طرف، وجوب حج وابسته بر استطاعت است و از طرف دیگر وجوب مقدمات و از جمله مقدمه وجوب مانند استطاعت نیز وابسته بر وجوب اصل ذی المقدمه (حج) است و این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۱

به معنای آن است که وجوب حج وابسته بر استطاعت و وجوب استطاعت هم وابسته بر وجوب حج باشد که عقلا پذیرفته نیست. به عبارت دیگر اینکه وجوب حج وابسته بر استطاعت است و تا استطاعت مالی و بدنی وجود نداشته باشد مکلف وظیفه‌ای نسبت به انجام مناسک حج ندارد حال چطور ممکن است که با اینکه حج واجب نیست اما مقدمه آن یعنی استطاعت واجب باشد؟ و این در حالی است که وجوب مقدمه برگرفته و ناشی از وجوب ذی المقدمه است و تا ذی المقدمه واجب نباشد وجوب مقدمات آن بی‌مورد خواهد بود.

مقدمه علمیه نیز مانند مقدمه وجوب از محل بحث و نزاع اصولی‌ها خارج است چرا که لزوم مقدمه علمیه از باب حکم عقل است یعنی چون شارع به ما امر کرده که در وضو باید دستها را تا آرنج بشوییم، ما عقلا- برای حصول اطمینان به اینکه وظیفه خود را انجام داده باشیم لازم است مقداری بالاتر از آرنج را هم بشوییم و البته این لزوم، عقلی است و اگر هم امری از طرف شرع نسبت به آن وارد شده باشد از نوع اوامر ارشادی است که تأکیدکننده همان حکم عقل است.

عبارت کتاب چنین است:

-

الثالث: تقسیمها الی مقدمهٔ الوجود و الصحهٔ و الوجوب و العلم (تقسیم سوم: دسته‌بندی مقدمه به مقدمه وجود و صحت و وجوب و علم)

اشاره

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۲

الملاک فی هذا التقسیم غیر الملاک فی التقسیمین الماضیین معیار ما در این تقسیم‌بندی غیر از معیار در دو تقسیم گذشته است فان الملاک فی التقسیم الاول هو تقسیم المقدمهٔ بلحاظ نفسها به‌درستی که معیار در تقسیم‌بندی اول (یعنی مقدمه داخلی و خارجی) دسته‌بندی مقدمه با توجه به خودش است و فی الثانی تقسیمها بلحاظ حاکمها و هو اما العقل او الشرع او العادهٔ اما معیار در تقسیم دوم با توجه به حکم‌کننده به لزوم مقدمه است که آن یا عقل است یا شرع و یا عادت و عرف. و فی التقسیم الثالث تقسیمها باعتبار ذیها اما معیار تقسیم‌بندی سوم، با توجه به ذی المقدمه است.

و الیک البیان و توضیح مطلب به شما تقدیم می‌شود مقدمهٔ الوجود هی ما یتوقف وجود ذی المقدمهٔ علیها مقدمه وجود چیزی است که وجود ذی المقدمه برآن وابسته است کتوقف المسبب علی سببه مانند وابستگی معلول بر علت [که وجود معلول وابسته بر علت است] مقدمهٔ الصحهٔ هی ما تتوقف صحهٔ ذی المقدمهٔ علیها مقدمه صحت چیزی است که صحیح بودن ذی المقدمه وابسته برآن است کتوقف صحهٔ العقد الفضولی علی اجازهٔ المالک مثل وابستگی صحت عقد فضولی بر اجازه مالک. مقدمهٔ الوجوب هی ما یتوقف وجوب ذی المقدمهٔ علیها مقدمه وجوب چیزی است که واجب شدن ذی المقدمه وابسته برآن است

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۳

کتوقف وجوب الحج علی الاستطاعهٔ مانند وابسته بودن وجوب حج بر استطاعت [که تا مکلف مستطیع نباشد حج بر او واجب

نیست] مقدمهٔ العلم هی ما یتوقف العلم بتحقق ذی المقدمهٔ علیها مقدمه علم چیزی است که حصول اطمینان به تحقق و انجام شدن ذی المقدمه وابسته برآن است کتوقف العلم بالصلاهٔ الی القبلهٔ علی الصلاهٔ الی الجهات الاربع [مثلا کسی که جهت قبله را نمی‌داند] حصول علم و اطمینان به اینکه نمازش را روبه‌قبله خوانده است وابسته بر این است که به چهار طرف نماز بخواند. و النزاع فی وجوب المقدمهٔ و عدمه انما هو فی القسمین الاولین نزاع اصولی‌ها در مورد اینکه آیا مقدمه، واجب است یا نه در دو نوع اول است ای مقدمهٔ الوجود و الصحهٔ یعنی مقدمه وجود و مقدمه صحت [مورد بحث و نزاع هستند] و اما مقدمهٔ الوجوب فهو خارج عن محط النزاع اما مقدمه وجوب از محل بحث و نزاع خارج است لانها لو لا المقدمهٔ لما وصف الواجب بالوجوب زیرا در مقدمه وجوب اگر مقدمه (مانند استطاعت) نباشد عمل واجب (مانند حج) متصف به حکم وجوب نمی‌شود فکیف تجب المقدمهٔ بالوجوب الناشی من قبل الواجب المشروط وجوبه بها؟ پس چطور ممکن است که مقدمه (مانند استطاعت) واجب شود آنهم به وجوبی که برگرفته از ناحیه واجب (حج) است و وجوب آن مقدمه مشروط به وجوب آن واجب می‌باشد؟ [یعنی وجوب مقدمه ناشی از وجوب عمل خارجی است و مثلا تا حج واجب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۴

نباشد مقدمات آن‌هم واجب نخواهد بود پس چطور می‌شود تصور کرد که قبل از واجب شدن حج، مقدمات آن و از جمله استطاعت واجب باشد؟

در حالی که وجوب مقدمه مشروط به وجوب واجب می‌باشد] و اما المقدمهٔ العلمیهٔ فلا شک فی خروجها عن محط النزاع اما مقدمه علمیه بدون شک از محل بحث و نزاع خارج است فانها واجبهٔ عقلا ـ لا غیر زیرا مقدمه علمیه عقلا واجب است نه غیر آن [یعنی وجوب شرعی ندارد] و لو ورد فی الشرع الامر بالصلاهٔ الی الجهات الاربع فهو ارشاد الی حکم العقل و اگر هم در پاره‌ای از موارد [به مقدمات علمیه] مانند نماز خواندن به چهار طرف [برای کسی که جهت قبله را نمی‌داند] امر شده است، از نوع اوامر ارشادی است که دلالت بر حکم عقل می‌کنند و وجوب شرعی از آنها استفاده نمی‌شود.

***ـ

سبب و شرط و معد و مانع

تقسیم‌بندی چهارم برای مقدمه براساس نحوه تأثیرگذاری هرکدام از مقدمات در ذی المقدمه خواهد بود یعنی با توجه به نوع اثری که هرکدام از مقدمات در ذی المقدمه دارند، چهار نوع مقدمه خواهیم داشت که آنها عبارتند از سبب- شرط- معد یا زمینه‌ساز و مانع. که توضیح این چهار نوع از این قرار است:

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۵

مقدمه سببی حالت علت دارد و وجود مسبب یا معلول وابسته برآن است مانند استطاعت که علت وجوب حج می‌باشد یا داخل شدن وقت که علت وجوب نماز است.

مقدمه شرط چیزی است که تصحیح‌کننده فاعلیت و اثرگذاری فاعل یا قابلیت و اثرپذیری مفعول می‌باشد مثلا اگر بخواهیم هیزم یا چوبی را بسوزانیم باید آتشی را فراهم نماییم که وجود آتش مقدمه سببی است و علت سوختن چوب می‌باشد و سوختن چوب، معلول آن است اما اثرگذاری آتش بر چوب وابسته بر دو شرط دیگر هم می‌باشد یکی مجاورت و نزدیک بودن آتش به چوب و دیگری خشک بودن چوب به‌طوری که اگر این دو شرط محقق نباشند چوب هم نمی‌سوزد. پس در واقع، تأثیرگذاری آتش بر چوب وابسته بر نزدیک بودن آتش به چوب است و تأثیرپذیری چوب و سوختن آن‌هم وابسته بر خشک بودن چوب می‌باشد که این دو امر را مقدمه شرطی می‌نامند. مثال شرعی برای مقدمه شرطی مانند اجازه مالک که شرط صحت بیع فضولی است یا طهارت

از حدث که شرط صحت نماز می‌باشد و امثال آن.

اما مقدمه معد یا زمینه‌ساز چیزی است که به‌تدریج حاصل می‌شود و کم‌کم زمینه تحقق معلول را فراهم می‌سازد مثلاـ اگر ما بخواهیم به بالای پشت بام برویم عقلا نیازمند به نردبام خواهیم بود اما بالا رفتن بر هریک از پله‌ها زمینه صعود بر پله بعدی را فراهم می‌سازد به‌طوری که تا پله قبلی را طی نکرده باشیم صعود بر پله بالاـتر ممکن نخواهد بود بنابراین بالا رفتن بر هر پله، زمینه‌ساز صعود بر پله بالاتر بوده تا نهایتا به معلول یعنی رسیدن به پشت‌بام منجر شود. مثال شرعی برای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۶

معد و زمینه‌ساز، اجزای تشکیل‌دهنده یک واجب مرکب می‌باشند مثلاـ انجام هریک از اجزای نماز زمینه جزء بعدی را فراهم می‌کند به‌طوری که مثلاـ تا رکوع نرویم نمی‌توانیم سجده کنیم و تا سجده نکنیم انجام تشهد ممکن نخواهد بود پس انجام دادن هریک از اجزای نماز، معد و زمینه‌ساز جزء بعدی است تا نهایتا به معلول یعنی انجام دادن کل واجب مرکب و سقوط تکلیف از عهده مکلف بیانجامد.

و اما مانع چیزی است که وجودش مانع از تأثیرگذاری فاعل یا علت می‌باشد مانند خیس بودن و تری چوب که مانع از سوختن آن می‌شود. و مثال شرعی مانع، مانند حدث که مانع از صحت نماز است یا قتل که مانع از ارث بردن قاتل می‌شود یعنی اگر کسی فردی را به قتل برساند [که علی القاعده مورث او بحساب می‌آمد یعنی فردی که اگر بطور طبیعی می‌مرد ارثش به او می‌رسید] مثل اینکه فرزندی پدر خود را بکشد که در این صورت او از ارث محروم خواهد شد.

عبارت کتاب چنین است:

–

الرابع: تقسیمها الی السبب و الشرط و المعد و المانع (تقسیم چهارم: دسته‌بندی مقدمه به سبب و شرط و معد و مانع)

اشاره

و ملاک هذا التقسیم هو اختلاف کیفیة تأثیر کل فی ذیها غیر ان تأثیر کل یغایر نحو تأثیر الآخر و معیار این تقسیم‌بندی همان اختلاف در چگونگی اثرگذاری هر مقدمه در ذی المقدمه با نوع تأثیرگذاری مقدمه دیگر می‌باشد چرا که تأثیرگذاری هر مقدمه با نوع اثرگذاری مقدمه دیگر متفاوت است و الیک تعاریفها و به شما تقدیم می‌شود تعریف این نوع

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۷

مقدمات. السبب ما یکون منه وجود المسبب سبب یا علت چیزی است که وجود معلول یا مسبب از آن ناشی می‌شود و هذا ما یطلق علیه المقتضی و این سبب چیزی است که به آن مقتضی هم گفته می‌شود کالدلوک فانه سبب لوجوب الصلاة و شغل ذمة المکلف بها مانند دلوک یعنی ظهر شرعی که [وارد شدن در این وقت] موجب واجب شدن نماز و مشغول شدن ذمه مکلف به نماز است لقوله سبحانه أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ (الاسراء/ ۷۸) چونکه خداوند متعال فرموده است نماز را از زوال آفتاب (یعنی ظهر شرعی) تا اول تاریکی شب (یعنی غروب آفتاب) اقامه کن. الشرط ما یکون مصححا اما لفاعلیة الفاعل او لقابلیة القابل شرط چیزی است که یا تصحیح‌کننده اثرگذاری علت و فاعل است و یا موجب تأثیرپذیری مفعول و معلول و هذا کمجاورة النار للقطن او کجفاف الحطب شرط احتراقه بالنار و این شرط مانند نزدیک بودن پنبه به آتش یا مثل خشک بودن هیزم که شرط سوختن آنها با آتش است و مثاله الشرعی کون الطهارة شرطا لصحة الصلاة و الاستطاعة المالیة شرطا لوجوب الحج و مثال شرعی شرط، مانند طهارت که شرط درستی نماز است یا استطاعت و توانایی مالی که شرط وجوب حج می‌باشد. المعد ما یقرب المعلول

الی العلهٔ کارتقاء السلم معد یا زمینه‌ساز چیزی است که معلول را به علت نزدیک می کند فان
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۸
الصعود الی کل درجهٔ معد للصعود الی الدرجهٔ الاخری به‌درستی که بالا رفتن به روی هر پله زمینه‌ساز و مقدمه بالا رفتن بر پله بعدی است المانع ما یکون وجوده مانعا عن تأثیر المقتضی مانع چیزی است که وجودش از اثرگذاری علت جلوگیری می کند کالقتل حیث جعله الشارع مانعا من المیراث مانند قتل که شرع آن را مانع از ارث بردن قرار داده است و الحدث مانعا من صحهٔ الصلاهٔ و مانند حدث که مانع از درستی نماز است.

–

مقدمه مفوته و غیر مفوته

معمولا مقدمات واجب بعد از وجوب ذی المقدمه واجب می‌شوند یعنی اول ذی المقدمه واجب می‌شود و بعد مقدمه آن واجب می گردد مثلا اول نماز واجب می‌شود و بعد وضو و غسل واجب می‌شود به‌طوری که تا وقت نماز نرسیده و تا زمانی که نماز واجب نشده باشد وضو و غسل هم واجب نیست و لذا می‌بینیم که مثلا فقهای عظام در رساله‌های توضیح المسائل فرموده‌اند: غسل جنابت به‌خودی‌خود مستحب است و برای نماز واجب می‌شود. و یا مثلا می‌فرمایند: وضو گرفتن برای نماز قبل از وقت نماز صحیح نیست. اما بعضی از مقدمات وجود دارند که قبل از رسیدن وقت ذی المقدمه و قبل از واجب شدن ذی المقدمه، واجب هستند و لازم است که جلوتر از وقت واجب، آنها را انجام دهیم به‌طوری که اگر آنها را قبل از وجوب ذی المقدمه انجام ندهیم باعث فوت شدن ذی المقدمه می‌شود و لذا به آنها مقدمه مفوّته می گویند. مانند غسل
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۰۹
جنابت که قبل از اذان صبح برای روزه واجب است. یعنی وجوب روزه و امساك از طلوع فجر شروع می‌شود اما قبل از طلوع فجر بر مکلف واجب است که غسل کند به‌طوری که اگر او غسل را تا اذان صبح به تأخیر بیاندازد موجب بطلان روزه خواهد شد و واجب (یعنی روزه) فوت می‌شود. یا مثلا- کسی که برای سفر حج استطاعت پیدا کرده است لازم است قبل از رسیدن ماه ذی‌الحجه مقدمات سفر حج را فراهم نماید به‌طوری که اگر او هم‌اکنون مقدمات سفر را فراهم نکند بعدا نمی‌تواند اعمال و مناسك حج را در وقت خودش درك نماید.

–

مقدمه عبادی و غیر عبادی

معمولا مقدمات واجب، عبادت نیستند یعنی در انجام دادن آنها نیت و قصد قربت، شرط نیست مانند طاهر کردن لباس برای نماز یا پیمودن مسیر برای رسیدن به مکه جهت انجام حج که این‌ها واجب توصلی بوده و نیت و قصد قربت لازم ندارند اما بعضی از مقدمات وجود دارند که عبادت محسوب می‌شوند و در انجام دادن آنها نیت و قصد قربت شرط شده است به‌طوری که اگر بدون نیت انجام شوند فایده نداشته و مجزی نخواهند بود مانند وضو و غسل و تیمم که ظاهرا هم مقدمات عبادی تنها در همین سه مورد خلاصه می‌شوند و مصداق دیگری ندارند.
عبارت کتاب چنین است:

–

الخامس: تقسیمها الی مفوته و غیر مفوته (تقسیم پنجم: دسته‌بندی مقدمه به مفوّته و غیر مفوته)

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۰

المقدمهٔ المفوّتهٔ عبارهٔ عن المقدمهٔ التی یحکم العقل بوجوب الاتیان بها قبل وجوب ذیها مقدمه مفوته عبارت است از مقدمه‌ای که عقل حکم می‌کند به اینکه قبل از وجوب ذی المقدمه باید انجام شود علی وجه لو لم یأت بها قبله لما تمکن من الاتیان بالواجب فی وقته به‌طوری که اگر مکلف آن را قبل از زمان وجوب ذی المقدمه انجام ندهد قدرت انجام دادن واجب را در وقت خودش نخواهد داشت کقطع المسافهٔ للحج قبل حلول ایامه مانند پیمودن مسیر برای حج قبل از رسیدن ایام حج (ماه ذی‌الحجه) بناء علی تأخر وجوب الحج الی ان یحین وقته بفرض اینکه واجب شدن حج تا رسیدن زمان ذی‌الحجه مؤخر باشد [یعنی بفرض اینکه ما معتقد باشیم که به محض استطاعت مالی حج واجب نمی‌شود بلکه باید ایام مناسک حج فرابرسد و آنگاه حج واجب می‌گردد که در این صورت طی طریق و انجام سایر مقدمات قبل از ذی‌الحجه از مصادیق مقدمه مفوته خواهد بود اما اگر بگوییم به مجرد استطاعت مالی حج واجب است در این صورت انجام کلیه مقدمات از نوع مقدمه مفوته نخواهند بود چرا که مقدمه مفوته چیزی است که قبل از وجوب ذی المقدمه واجب است] فبما ان ترک قطع المسافهٔ فی وقته یوجب فوت الواجب یعبر عنه بالمقدمهٔ المفوتهٔ پس از آنجا که ترک پیمودن مسیر در زمان خودش موجب فوت شدن واجب (حج) می‌شود از آن به مقدمه مفوته تعبیر کرده‌اند و مثله الاغتسال عن الجنابهٔ للصوم قبل الفجر و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۱

مانند پیمودن مسیر [در باب حج] است مسئله غسل کردن از جنابت برای روزه فان الصوم یجب بطلوع الفجر و لکن یلزم الاتیان بالغسل قبله و الا لفسد الصوم به‌درستی که روزه با طلوع فجر واجب می‌شود اما انجام غسل قبل از فجر لازم است چرا که در غیر این صورت روزه باطل می‌شود و یکون ترکه مفوتا للواجب و ترک غسل قبل از فجر موجب فوت شدن واجب (روزه) می‌گردد.

–

السادس: تقسیمها الی مقدمهٔ عبادیهٔ و غیرها (تقسیم ششم: دسته‌بندی مقدمه به مقدمات عبادی و غیر عبادی)

ان الغالب علی المقدمهٔ هی کونها امرا غیر عبادی کتطهیر الثوب للصلاهٔ و قطع المسافهٔ الی الحج به‌درستی که بیشتر مقدمات اموری غیر عبادی هستند [و در انجام دادن آنها نیت و قصد قربت لازم نیست] مانند طاهر کردن لباس برای نماز یا پیمودن مسیر به سوی مکه برای انجام حج و ربما تکون عبادهٔ و مقدمهٔ لعبادهٔ اخری اما گاهی یک مقدمه، عبادت است و خودش مقدمه عبادت دیگری است بحیث لا تقع مقدمهٔ الا اذا وقعت علی وجه عبادی به‌طوری که آن مقدمه، بعنوان مقدمه واقع نمی‌شود مگر آنکه به صورت عبادت انجام شود و مثالها منحصر فی الطهارات الثلاث (الوضوء و الغسل و التیمم) و مثال مقدمات عبادی در طهارت‌های سه‌گانه منحصر است یعنی وضو و غسل و تیمم.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۲

–

الاقوال فی المسألهٔ

بعد از آنکه با تقسیم‌بندی‌های مختلف برای مقدمه واجب آشنا شدیم به بیان اقوال و دیدگاههای مختلفی که در این رابطه وجود دارند می‌پردازیم.

بطور کلی در این مسئله چندین نظریه وجود دارد چنانکه مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه خود به ده نظریه در این باب اشاره کرده است که از آن میان سه قول در اینجا مطرح است ۱- مقدمه واجب مطلقا واجب است و در این مورد تفاوتی بین انواع آن وجود ندارد. ۲- مقدمه واجب مطلقا واجب نیست یعنی وجوب شرعی ندارد بلکه تنها لزوم عقلی دارد.

۳- بعضی هم نسبت به انواع مختلف مقدمه تفصیل داده‌اند و در بعضی از موارد آن را واجب دانسته و در پاره‌ای دیگر می‌گویند واجب نیست و مثلا مقدمه مفوته و عبادیه را واجب می‌دانند اما سایر موارد را واجب نمی‌دانند.

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: به نظر ما اساسا مقدمه واجب، وجوب شرعی ندارد و نیازی به امر کردن شارع در این باب نیست چرا که هدف آمر از امر کردن این است که چیزی را برعهده مأمور قرار دهد و او را تحریک کرده و به انجام دادن مأمور به وادار نماید لذا وقتی که مولی به چیزی امر می‌کند اگر مکلف در صدد اطاعت و فرمانبرداری باشد خودش مقدمات آن عمل تکلیفی را انجام خواهد داد و نیازی نیست که مولی علاوه بر امر کردن به ذی المقدمه، یک امر دیگری هم به مقدمه نماید و اگر مکلف در صدد اطاعت و فرمانبرداری از امر مولی نباشد در این صورت صادر کردن امر دیگری به مقدمه لغو و بی‌فایده خواهد بود

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۳

چرا که برفرض ذکر شده مکلف قصد انجام دادن ذی المقدمه را ندارد یعنی امر مولی به ذی المقدمه او را تحریک نکرده پس در این صورت امر کردن به مقدمه چه خاصیتی خواهد داشت؟ مثلا وقتی که فردی استطاعت و توانایی انجام حج را داشته باشد مولی به او امر می‌کند که و للّه علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا و همین امر به حج (ذی المقدمه) برای مکلف کافی است و لازم نیست که خداوند علاوه بر امر به حج، به مقدمات حج مانند طی طریق و پیمودن مسافت هم امر نماید چرا که وضعیت مکلف از دو حال خارج نیست یعنی او یا در صدد انجام حج هست و یا اینکه تصمیم بر اطاعت مولی و انجام حج ندارد. پس اگر او برای انجام دادن حج مصمم باشد قطعا خودش می‌داند که باید مقدمات کار را فراهم نماید و نیازی نیست که مولی به مقدمات هم امر کند و اما اگر مکلف نخواهد حج برود یعنی امر مولی در او تأثیری نداشته باشد در این صورت امر کردن به مقدمات لغو و بی‌فایده خواهد بود زیرا انجام مقدمات برای کسی که قصد انجام دادن ذی المقدمه را ندارد بیهوده است و آنکه با امر به ذی المقدمه تحریک نشده با امر به مقدمه هم تحریک نمی‌شود.

عبارت کتاب چنین است:

اختلفت کلمهٔ الاصولیین فی حکم المقدمهٔ علی اقوال علمای علم اصول در حکم مقدمه واجب به چند قول اختلاف نظر دارند ۱- وجوبها مطلقا ۲- عدم وجوبها کذلک ۳- القول بالتفصیل نظریه اول می‌گوید مقدمه واجب مطلقا واجب است یعنی همه اقسام مقدمه. نظریه دوم می‌گوید

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۴

مطلقا هیچ‌کدام از اقسام مقدمه وجوب شرعی ندارند. و نظریه سوم تفصیل داده و بین انواع مقدمات را فرق گذاشته‌اند و بعضی از آنها را واجب دانسته و بعضی دیگر را واجب نمی‌دانند و المختار عندنا عدم وجوب المقدمهٔ اساسا به نظر ما بطور کلی مقدمه واجب، وجوب شرعی ندارد فتصبح الاقوال المتقدمهٔ کالسالبهٔ بانتفاء الموضوع پس تمام نظریات قبل اعم از تقسیماتی که ذکر شد و اینکه بعضی همه اقسام مقدمه را واجب می‌دانند و بعضی دیگر بین انواع مقدمه تفصیل قائل می‌شوند، همگی سالبه به انتفاء موضوع می‌شوند لانها علی فرض وجوبها زیرا آن تقسیم‌بندی‌ها و آن نظریات، همگی در صورتی مطرح می‌شوند که مقدمه واجب را واجب بدانیم و الیک بیان المختار و اینک شرح نظریه انتخاب شده (یعنی عدم وجوب مقدمه) به شما تقدیم می‌شود.

وجوب المقدمهٔ بیّن اللغویهٔ و عدم الحاجهٔ (لغو بودن وجوب مقدمه روشن و بیّن بوده و نیازی به آن نیست)

ان الغرض من الایجاب هو جعل الداعی فی ضمیر المکلف للانبعاث نحو الفعل به‌درستی که هدف از واجب کردن یک شیء آن

است که انگیزه ای را در درون مکلف به وجود بیاورند تا او به سمت انجام دادن آن کار برانگیخته شود و الامر المقدمی فاقد لتلك الغایهٔ در حالی که امر کردن به مقدمه دارای آن هدف نیست [یعنی برانگیزاننده مکلف نمی‌باشد] فهو اما غیر باعث او غیر محتاج الیه پس امر به مقدمه یا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۵

تحریک‌کننده و برانگیزاننده نیست و یا اینکه نیازی به آن نمی‌باشد اما الاول اما صورت اول [که امر به مقدمه تحریک‌کننده نباشد] فهو فیما اذا لم یکن الامر بذی المقدمهٔ باعثا نحو المطلوب النفسی پس آن در موردی است که امر به ذی المقدمه تحریک‌کننده مکلف بسوی واجب نفسی (ذی المقدمه) نباشد [و مکلف تصمیم بر انجام دادن واجب را نداشته باشد] فعند ذلك یکون الامر یکون الامر بالمقدمهٔ امرا لغوا لعدم الفائدهٔ فی الاتیان بها پس در این صورت امر کردن به مقدمه کار لغو و بیهوده‌ای است چرا که انجام دادن مقدمه [برای کسی که قصد انجام دادن ذی المقدمه را ندارد] فایده‌ای ندارد. و اما الثانی اما صورت دوم [که نیازی به امر کردن به مقدمه نیست] فهو فیما اذا کان الامر بذیها باعثا للمکلف نحو المطلوب پس آن در صورتی است که امر به ذی المقدمه مکلف را به سمت انجام دادن آن عمل تحریك کرده باشد [و مکلف مصمم بر انجام دادن آن واجب باشد] فیکفی ذلك فی بعث المکلف نحو المقدمهٔ ایضا پس همان امر به ذی المقدمه برای تحریك شدن مکلف نسبت به انجام دادن مقدمه کافی است و یکون الامر بالمقدمهٔ امرا غیر محتاج الیه و [در این صورت] امر کردن به مقدمه غیر ضروری بوده و نیازی به آن نیست و الحاصل ان الامر المقدمی یدور امره بین عدم الباعثیهٔ اذا لم یکن المکلف بصدد الاتیان بذیها و عدم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۶

الحاجهٔ الیه اذا کان بصدد الاتیان بذیها و خلاصه مطلب اینکه امر کردن و دستور دادن به مقدمه بین دو چیز مردد است یا تحریك‌کننده مکلف نیست و آن در صورتی است که مکلف تصمیم بر انجام دادن ذی المقدمه را ندارد و یا نیازی به امر کردن به مقدمه نمی‌باشد و آن در صورتی است که مکلف تصمیم بر انجام دادن ذی المقدمه را دارد و اذا کان الحال کذلک فتشریع مثله قبیح لا یصدر عن الحکیم و زمانی که حالت مقدمه این گونه باشد [که یا امر کردن به آن لغو است و یا نیازی به امر کردن به آن نیست] پس حکم کردن به یك چنین چیزی قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

-

الفصل الخامس: فی تقسیمات الواجب (فصل پنجم در مورد تقسیم‌بندی‌های واجب)

اشاره

در این فصل به بررسی تقسیمات و انواع گوناگون واجب پرداخته‌اند.

ابتدا بطور کلی فهرستی از انواع و اقسام واجبات را ذکر کرده و بعد به شرح و تبیین تفصیلی هرکدام خواهیم پرداخت.

للواجب تقسیمات مختلفهٔ نشیر الیها اجمالا ثم نأخذ بالبحث عنها تفصیلا برای واجب، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد که بطور سربسته به آنها اشاره کرده و سپس بحث مفصلی را پیرامون هرکدام شروع خواهیم کرد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۷

۱- تقسیم الواجب الی مطلق و مشروط تقسیم‌بندی اول، واجب مطلق و مشروط است.

۲- تقسیم الواجب الی الموقت و غیر الموقت دوم، واجب موقت و غیر موقت است.

۳- تقسیم الواجب الی نفسی و غیری نوع سوم، واجب نفسی و غیری می‌باشد.

۴- تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی نمونه چهارم، واجب اصلی و تبعی است.

۵- تقسیم الواجب الی عینی و کفائی تقسیم پنجم، واجب عینی و کفائی است.

۶- تقسیم الواجب الی تعیینی و تخییری نوع ششم، واجب تعیینی و تخییری است.

۷- تقسیم الواجب الی التعبدی و التوصلی و نوع آخر، واجب تعبدی و توصلی است.

حال یکی‌یکی به شرح و بررسی هرکدام از موارد ذکر شده خواهیم پرداخت.

-***

۱- تقسیم الواجب الی مطلق و مشروط

اولین تقسیمی که برای واجب ذکر شده است این است که گفته‌اند واجب به دو دسته مطلق و مشروط تقسیم می‌شود و برای این دو در کتابهای اصولی تعریفهای مختلفی ذکر شده است و اشکالات و ایراداتی هم نسبت به آن تعاریف مطرح گردیده اما چون این‌گونه تعریفها، تعریف حقیقی منطقی (از نوع رسم یا حد) نیستند پرداختن به ایرادات و اشکالات آنها

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۸

ضرورتی ندارد. آیت اللّه سبحانی در کتاب خود یکی از بهترین و جامع‌ترین تعاریف را آورده‌اند.

توضیح مطلب آن است که اگر ما یک عمل واجبی را با چیز دیگری مقایسه کرده و بسنجیم ارتباط آنها از دو حال خارج نیست زیرا یا وجوب آن عمل واجب وابسته برآن شیء خارجی است و یا اینکه وجوب آن عمل، وابسته برآن شیء نیست مثلا اگر ما نماز را با تحصیل طهارت و دخول وقت بسنجیم می‌بینیم که وجوب نماز ربطی به تحصیل طهارت ندارد یعنی مکلف چه متطهر باشد یا نباشد به محض رسیدن وقت، نماز واجب می‌شود در حالی که واجب شدن نماز وابسته بر رسیدن وقت و دخول وقت است یعنی مثلا تا ظهر شرعی نرسد یا تا غروب نشود نماز هم واجب نیست. بنابراین نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق می‌باشد یعنی وجوبش وابسته بر طهارت نیست اما همین نماز نسبت به دخول در وقت، واجب مشروط است یعنی وجوب نماز بشرطی محقق می‌شود که وقت خاصی فرابرسد و تا آن زمان خاص نیامده نماز واجب نیست.

با توجه به این مثال معنای واجب مطلق و مشروط روشن شد و آن اینکه اگر واجب شدن چیزی وابسته بر چیز دیگری نباشد به آن واجب مطلق می‌گویند ولی اگر وجوب عملی وابسته بر تحقق چیز دیگری باشد به آن واجب مشروط گفته می‌شود. مثلا حج نسبت به استطاعت، واجب مشروط است چرا که تا مکلف مستطیع نباشد حج بر او واجب نمی‌شود پس وجوب حج مشروط به تحقق و حصول استطاعت می‌باشد اما همین حج نسبت به قطع مسافت و پیمودن مسیر، واجب مطلق است زیرا واجب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۱۹

شدن حج وابسته بر این نیست که مکلف قبلا طی طریق کرده باشد به عبارت دیگر اینکه مکلف وقتی که استطاعت پیدا کرد حج بر او واجب است خواه مسیر اینجا تا مکه را بپیماید یا نه. پس وجوب حج و آمدن حکم بر ذمه مکلف وابسته بر طی طریق نیست اگرچه انجام اعمال حج وابسته برآن باشد.

از اینجا یک نکته دیگر هم معلوم می‌شود و آن اینکه مطلق و مشروط بودن واجبات، نسبی و اضافی است یعنی یک واجب واحد نسبت به یک چیز مطلق است و نسبت به چیز دیگر مشروط می‌باشد چنانچه این امر از مثالهای ذکر شده کاملا مشخص است.

عبارت کتاب چنین است:

اذا قیس وجوب الواجب الی شیء آخر خارج عنه فهو لا یخرج عن احد نحوین هنگامی که واجب شدن عملی را با چیز دیگری که خارج از آن عمل واجب است مقایسه شود پس آن واجب از دو حال خارج نیست اما ان یکون وجوب الواجب غیر متوقف علی

تحقق ذلک الشیء یا واجب شدن آن عمل، وابسته بر تحقق آن شیء نیست کوجوب الحج بالنسبهٔ الی قطع المسافهٔ مثل واجب شدن حج نسبت به پیمودن مسیر [که وجوب حج وابسته بر طی مسافت نیست] فالحج واجب سواء قطع المسافهٔ او لا پس حج واجب است خواه مکلف، مسافت اینجا تا مکه را برود یا نه.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۰

و اما ان یکون وجوبه متوقفا علی تحقق ذلک الشیء بمعنی انه لو لا حصوله لما تعلق الوجوب بالواجب و یا اینکه واجب شدن آن عمل وابسته بر تحقق آن شیء است به این معنا که اگر آن شیء حاصل نشود حکم وجوبی به آن عمل واجب تعلق نمی‌گیرد کالاستطاعهٔ الشرعیهٔ بالنسبهٔ الی الحج مانند استطاعت شرعی نسبت به حج فلولاها لما تعلق الوجوب بالحج پس اگر استطاعت شرعی نباشد حکم وجوبی به حج تعلق نمی‌گیرد. [نکته قابل توجه اینکه وجوب حج وابسته بر استطاعت شرعی است یعنی آن نوع از استطاعتی که منطبق بر معیار شارع می‌باشد و در کتاب الحج ذکر شده است نه استطاعت عقلی. زیرا استطاعت عقلی برای همه افراد بالفعل موجود است مثلا افراد می‌توانند به هر شکل که شده و لو با گدایی کردن خود را به مکه برسانند پس عقلا امکان رسیدن به مکه برای همه یا حد اقل برای بسیاری از افراد وجود دارد اما استطاعت عقلی موجب واجب شدن حج نیست] و من هنا یعلم انه یمکن ان یکون وجوب الواجب بالنسبهٔ الی شیء واجبا مطلقا و بالنسبهٔ الی شیء آخر واجبا مشروطا و از اینجا معلوم می‌شود که ممکن است که یک عمل واجبی نسبت به چیزی واجب مطلق و نسبت به چیز دیگری واجب مشروط باشد کوجوب الصلاهٔ بل عامهٔ التکالیف بالنسبهٔ الی البلوغ و القدرهٔ و العقل مثل وجوب نماز و بلکه همه تکالیف شرعی نسبت به بلوغ و عقل و توانایی [که تا زمانی که فرد، بالغ و عاقل نباشد و توانایی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۱

انجام اعمال را نداشته باشد چیزی بر او واجب نیست] فان الصبی و العاجز و المجنون غیر مکلفین بشیء و قد رفع عنهم القلم پس بچه و ناتوان و دیوانه مکلف به چیزی نیستند و قلم تکلیف از آنها برداشته شده است فوجوب الصلاهٔ مشروط بالنسبهٔ الی هذه الامور الثلاثهٔ پس واجب شدن نماز وابسته و مشروط به آن سه چیز [یعنی بلوغ و عقل و قدرت] است و لکنه فی الوقت نفسه غیر مشروط بالنسبهٔ الی الطهارهٔ الحدثیهٔ و الخبثیهٔ و لیکن همین وجوب نماز نسبت به طهارت از حدث و نجاسات، مشروط نیست فالصلاهٔ واجبهٔ سواء کان المکلف متطهرا ام لا پس نماز واجب است خواه مکلف تحصیل طهارت بکند یا نه و بذلک یظهر ان الاطلاق و الاشتراط من الامور النسبیهٔ با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که مطلق و مشروط بودن واجبات از امور نسبی است فقد یکون الوجوب بالنسبهٔ الی شیء مطلقا و الی شیء آخر مشروطا پس گاهی وجوب یک حکم، نسبت به چیزی مطلق و نسبت به چیز دیگری مشروط می‌باشد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۲

-

۲- تقسیم الواجب الی الموقت و غیر الموقت و الموقت الی الموسع و المضیق (تقسیم‌بندی واجب به موقت و غیر موقت و تقسیم‌بندی واجب موقت به موسع و مضیق)

اشاره

تقسیم‌بندی دوم برای واجب، این است که گفته‌اند واجب یا موقت است و یا غیر موقت. واجب موقت آن است که انجام دادن و امتثال آن وابسته به زمان معینی است یعنی از طرف شرع وقت خاصی برای انجام آن تعیین شده است مانند نماز و روزه و حج و ...

که وقت معین و مخصوصی دارند. اما واجب غیر موقت آن است که اطاعت و امتثال آن وابسته به وقت و زمان خاصی نیست که این خود دو مورد خواهد بود ۱- فوری ۲- غیر فوری.

واجب فوری آن است که در اولین زمان امکان انجام دادن آن باید انجام شود و تأخیر انداختن آن جایز نیست مثل جواب سلام که به محض اینکه کسی سلام کرد باید جواب او داده شود. یا وجوب سجده به مجرد خواندن یا گوش دادن آیاتی که سجده واجب دارند. اما واجب غیر فوری آن است که تأخیر انداختن آن از اولین زمان ممکن اشکالی ندارد مانند قضای نماز یا پرداخت خمس یا زکات و امثال آن.

اما واجب موقت که گفتیم دارای وقت و زمان خاصی است نیز به دو دسته موسع و مضیق تقسیم می‌شود. واجب موسع آن است که زمان تعیین شده از طرف شرع برای انجام دادن آن بیشتر از وقتی است که برای انجام آن عمل مصرف می‌شود به‌طوری که در طول آن زمان می‌شود چندین بار آن واجب را انجام داد مانند نماز یومیّه که مثلا وقت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۳

نماز ظهر و عصر از ظهر شرعی تا غروب آفتاب است اما خواندن نماز ظهر و عصر در مدت کمی مثلا ۱۵ دقیقه امکان‌پذیر است. ولی واجب مضیق به عملی گفته می‌شود که زمان تعیین شده از طرف شرع برای انجام دادن آن عمل دقیقا با وقتی که ما برای اطاعت و امتثال آن واجب نیاز داریم برابر می‌باشد مانند روزه که زمان آن از طلوع تا غروب آفتاب است و دقیقا همین مدت زمان هم از طرف شرع برای روزه تعیین شده است.

البته صورت سومی هم قابل تصور است ولی تحقق آن محال می‌باشد و آن اینکه ما تصور کنیم واجبی را که زمان تعیین شده از ناحیه شرع برای آن کمتر از مقدار زمانی باشد که ما به آن احتیاج داریم که این از نوع تکلیف به ما لا یطاق بوده و امکان‌پذیر نیست.

عبارت کتاب چنین است:

الواجب غیر الموقت ما لا یکون للزمان فیه مدخلیهٔ واجب غیر موقت آن است که زمان در آن دخالتی ندارد [به این معنا که وابسته به زمان خاصی نیست] و ان کان الفعل لا یخلو عن زمان اگرچه انجام دادن یک کار خالی از زمان نیست [ولی زمان خاصی برایش تعیین نشده است] کاکرام العالم و اطعام الفقیر مانند اکرام کردن عالم یا اطعام فقیر [در صورتی که واجب باشند] ثم ان غیر الموقت ینقسم الی فوری سپس به‌درستی که واجب غیر موقت [به دو دسته] فوری [و غیر فوری] تقسیم می‌شود و هو ما لا یجوز تأخیره عن اول ازمنهٔ امکانه و واجب فوری عملی است که تأخیر انداختن آن از اول زمان امکان آن جایز نیست

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۴

کازالهٔ النجاسهٔ عن المسجد و رد السلام و الامر بالمعروف مانند پاک کردن و تطهیر مسجد از نجاسات یا جواب سلام یا امر به معروف [که همگی این‌ها واجب فوری هستند] و غیر فوری و هو ما یجوز تأخیره عن اول ازمنهٔ امکانه و واجب غیر فوری آن است که تأخیر انداختن آن از اولین زمان امکانش جایز است کقضاء الصلاهٔ الفائتهٔ و اداء الزکاهٔ و الخمس مانند قضای نمازهای فوت شده و پرداخت زکات و خمس [که لازم نیست فورا انجام شوند اما نسبت به آنها نباید سهل‌انگاری هم صورت بگیرد] الواجب الموقت ما یکون للزمان فیه مدخلیهٔ واجب موقت آن است که زمان در آن دخالت دارد [یعنی انجام دادن آن باید در وقت مخصوصی باشد] و له اقسام ثلاثهٔ و برای واجب موقت سه صورت قابل تصور است [که البته از این سه صورت تنها دو قسم آن ممکن است و صورت سوم تنها تصور ذهنی بوده و وقوع خارجی ندارد] الف) ان یکون الزمان المعین لاتیان الواجب مساویا لزمان الواجب صورت اول اینکه زمان تعیین شده برای انجام دادن واجب مساوی و برابر با زمان اطاعت کردن و امتثال آن عمل باشد کالصوم مانند روزه [که وقت آن از طلوع تا غروب آفتاب است و دقیقا انجام دادن آن‌هم در همین مدت زمان طول می‌کشد] و هو

المسمی بالمضیق که این نوع به واجب مضیق نامگذاری شده است ب) ان یکون الزمان المعین لاتیان الواجب اوسع من زمان الواجب صورت دوم اینکه زمان تعیین شده برای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۵

انجام دادن واجب بیشتر از زمان آن عمل باشد کالصلوات الیومیهٔ مانند نمازهای یومیّه [که وقت آنها بیشتر از زمانی است که برای انجام دادن آنها مصرف می‌شود] و یعبر عنه بالموسع و از این‌ها به واجب موسع تعبیر شده است ج) ان یکون الزمان المعین لاتیان الواجب اضیق من زمان الواجب و صورت سوم اینکه زمان تعیین شده برای انجام واجب، کمتر از زمان مورد نیاز برای انجام دادن آن عمل باشد و هو مجرد تصور و لکنه محال که این مورد تنها یک تصور ذهنی بوده و عملا چنین چیزی محال است لاستلزامه التکلیف بما لا یطاق چون این صورت موجب تکلیف کردن به چیزی است که کسی توانایی انجام دادن آن را ندارد.

-

تتمهٔ هل القضاء تابع للاداء؟

(آیا قضای واجبات تابع دلیل اداء است؟) این قسمت از فروعات بحث واجب موقت می‌باشد که اگر واجب موقت در زمان مخصوص خودش انجام نشود آیا وجوب قضاء و جبران آن وابسته به همان دلیل اداء است یا اینکه دلیل مستقل و جداگانه‌ای دارد؟ توضیح مطلب آن است که پاره‌ای از واجبات، اگر در زمان خودشان انجام نشوند نیازی به جبران و قضای آنها نیست بلکه دلیل خاصی وجود دارد که قضای آنها واجب نمی‌باشد مانند نمازهایی که زن حایض نخوانده است که قضای آنها واجب نیست. اما بعضی از واجبات هم هستند که اگر در وقت خودشان انجام نشوند بعدا باید جبران شده و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۶

قضاء شوند مانند نماز و روزه که اگر کسی به هر دلیلی آنها را انجام نداده باشد لازم است قضاء نماید. حال این بحث مطرح می‌شود که در مواردی که قضای عملی واجب است آیا وجوب قضاء برگرفته از همان دلیل اداء است یا دلیل جداگانه‌ای دارد؟ به عبارت ساده‌تر اینکه مثلا- آیا آیه شریفه أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ* که دلالت بر وجوب نماز دارد همین آیه دلالت بر وجوب قضای آنهم می‌کند؟ یا اینکه این آیه تنها مربوط به وجوب نماز در وقت است و ربطی به قضای نماز در خارج از وقت ندارد و اگر قضای نماز واجب باشد باید دلیل دیگری غیر از دلیل اداء وجود داشته باشد؟ یا مثلا فرض کنید کسی نذر کرده که روز اول ماه را روزه بگیرد و حالا به هر دلیل یا عمدا و یا سهوا و یا بخاطر عذر، آن روز را روزه نگرفته.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا همان دلیلی که دلالت بر وجوب عمل کردن به نذر می‌کرد مانند آیه شریفه یُوفُونَ بِالنَّذْرِ یا امثال آن، آیا همان دلیل دلالت بر وجوب قضاء هم دارد یا اینکه نه؟ بلکه اگر قضای روزه آن روز واجب باشد باید دلیل مستقل دیگری یافت شود؟

در این مسئله دو قول وجود دارد که عبارتند از:

۱- قضای واجب تابع دلیل اداء است و همان دلیل اول دلالت بر وجوب قضای آن در خارج از وقت هم می‌کند.

۲- قضای واجب تابع دلیل اداء نیست بلکه اگر جبران کردن و قضای واجبی لازم باشد نیازمند دلیل مستقلی هستیم.

آیت اللّه سبحانی به نظریه دوم متمایل بوده و می‌فرمایند: اگر دلیل خاصی بر وجوب قضای آن عمل در خارج از وقت وجود نداشته باشد بر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۷

اساس قاعده قضای آن واجب نیست چرا که دلیل اول مربوط به انجام واجب موقت در وقت خاص بود که با تمام شدن وقت، آن

دلیل هم منقضی شده و ساقط گردید حال اگر در خارج از وقت شک کنیم که آیا قضای این عمل واجب است یا نه، این از مصادیق شک در تکلیف است که نسبت به آن اصل برائت جاری می‌شود و توضیح مفصل این امر در بخش پایانی کتاب خواهد آمد.

عبارت کتاب چنین است:

اذا فات الواجب الموقت فی ظرفه من دون فرق بین کونه مضیقا او موسعا هنگامی که واجب موقتی در زمان خودش فوت شود بدون اینکه بین واجب مضیق و موسع در این جهت تفاوتی باشد فقیل یدل نفس الدلیل الاول علی وجوب الاتیان خارج الوقت فیجب القضاء بعضی گفته‌اند که همان دلیل اول [که دلالت بر وجوب اداء داشت] دلالت می‌کند بر اینکه انجام دادن آن عمل در خارج از وقت لازم است پس قضای آن واجب می‌باشد و یعبر عنه بان القضاء تابع للاداء که از این نظریه تعبیر شده به اینکه قضاء تابع اداء است و قیل بعدم الدلالهٔ فلا یجب القضاء الا بامر جدید بعضی هم گفته‌اند که دلیل اول دلالتی بر وجوب قضاء ندارد پس قضای آن واجب نیست مگر آنکه دلیل جدیدی [غیر از دلیل اول] وجود داشته باشد و یختص محل النزاع فیما اذا لم یکن هناک دلیل یدل علی احد الطرفین البته محل بحث و نزاع در این مسئله صورتی است که هیچ دلیلی بر طرفین قضیه وجود نداشته باشد [یعنی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۸

اگر دلیلی بر وجوب قضاء بود مثل روزه که در همان دلیل اداء این مطلب هم ذکر شده که افراد مریض و مسافر باید روزه‌های خود را در روزهای دیگری جبران نمایند وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ (۱۸۵ بقرهٔ) یا دلیلی وجود داشت که اصلا قضای آن عمل واجب نیست مانند نماز حائض، در این صورت ما از همان دلیل موجود پیروی می‌کنیم اما اگر دلیلی بر هیچ‌یک از این دو وجود نداشت این بحث مطرح است که آیا دلیل اداء دلالت بر وجوب قضاء دارد یا نه؟] فمقتضی القاعدهٔ سقوط الامر الموقت بانقضاء وقته و عدم وجوب الاتیان به خارج الوقت پس براساس قاعده [باید بگوییم] دلیل امر موقت به واسطه اتمام وقت، منقضی شده و ساقط گردیده است و انجام دادن آن عمل در خارج از وقت واجب نیست لانه من قبیل الشک فی التکلیف الزائد چرا که وجوب قضاء از مصادیق این است که ما در تکلیفی بیشتر از اصل اداء شک داریم و سیأتی ان الاصل عند الشک فی التکلیف البراءهٔ و بزودی خواهد آمد که در مواردی که ما نسبت به تکلیفی شک داریم اصل برائت جاری می‌شود [یعنی اگر شک کنیم که آیا چیزی بر ما واجب است یا نه، اصل آن است که واجب نباشد که دلیل این مطلب در بخش پایانی کتاب خواهد آمد]

-

۳- تقسیم الواجب الی النفسی و الغیری (تقسیم‌بندی واجب به نفسی و غیری)

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۲۹

یکی دیگر از تقسیمات واجب، این است که آن را به واجب نفسی و غیری تقسیم کرده‌اند.

توضیح مطلب آن است که وقتی مولا به چیزی امر می‌کند و آن را واجب می‌نماید مسلّما هدفی دارد که این هدف به دو صورت قابل تصور است.

۱- گاهی مولا چیزی را در خارج واجب می‌کند و هدفش از واجب کردن آن، این است که مکلف به وسیله انجام دادن آن عمل، امکان انجام یک واجب دیگر را پیدا کند زیرا اگر آن شیء اول را انجام ندهد امکان تحقق عمل دوم وجود نخواهد داشت. مثلا خداوند به ما امر فرموده که: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ (المائدهٔ/ ۶) یعنی ای مؤمنین هرگاه خواستید به نماز بایستید اول صورت و دستها را تا آرنج بشویید و سر و پای خود را مسح نمایید [وضو بگیرید] و لذا اگر سؤال شود که چرا باید وضو گرفت؟ جوابش این است که برای نماز. و لذا به این

مورد از واجبات که برای غیر انجام می‌شوند واجب غیری می گویند.

۲- گاهی مولا- به چیزی امر می کند ولی هدفش خود آن شیء است نه اینکه آن عمل مقدمه و زمینه‌ساز چیز دیگری باشد مثل اینکه به ما امر کرده است که نماز بخوانیم و روزه بگیریم و .... اما روشن است که نماز و روزه برای خودشان واجب شده‌اند نه بخاطر یک چیز دیگر. که به این دسته از واجبات واجب نفسی گفته می‌شود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۰

الواجب النفسی هو ما وجب لنفسه کالصلاهٔ واجب نفسی آن است که برای خودش واجب شده است مانند نماز و الواجب الغیری ما وجب لغیره کالوضوء بالنسبهٔ الی الصلاهٔ اما واجب غیری آن است که بخاطر غیر خودش واجب شده است مانند وضو نسبت به نماز [که وضو برای نماز واجب است و نه برای خودش].

-

۴- تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی (تقسیم‌بندی واجب، به اصلی و تبعی)

تقسیم‌بندی چهارم برای واجب، این است که آن را به اصلی و تبعی تقسیم نموده‌اند. توضیح مطلب آن است که وقتی مولی به چیزی امر می کند (اعم از اینکه متعلق امر مولی واجب نفسی باشد یا غیری) ظاهر کلام مولی دلالت بر وجوب آن شیء دارد به‌طوری که آن فعل مأمور به و چیزی که به آن امر شده مستقلا مورد توجه و التفات مولی قرار گرفته است اما در همین حال این کلام مولی ممکن است دلالت بر چیزهای دیگری هم داشته باشد که آنها مستقلا مورد هدف مولی نیستند اما کلام او تبعا دلالت بر لزوم آنها هم دارد. مثلا- فرض کنید مولی به بنده خودش امر کرده که برای نماز باید وضو بگیرد (إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِٔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ...) پس آنچه مستقیما از این کلام استفاده می‌شود و مستقلا مورد توجه خداوند است (یعنی اصل وضو گرفتن) واجب اصلی است. اما یک چیزهای دیگری هم از این آیه ممکن است استفاده شود که آنها مستقلا مورد توجه شارع نبوده‌اند بلکه به تبع اصل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۱

وجوب وضو قابل طرح و بررسی هستند مانند تهیه آب برای وضو و ...

که این‌ها واجب تبعی می‌باشند.

به عبارت ساده‌تر اینکه آنچه مستقیما از ظاهر کلام و به دلالت مطابقه استفاده می‌شود واجب اصلی است اما آنچه به دلالت التزامی فهمیده می‌شود واجب تبعی خواهد بود.

مثال دیگر: مولی به بنده خودش امر کرده که او باید گوشت بخرد (اشتر اللحم). در اینجا آنچه مستقیما به دلالت مطابقی از ظاهر کلام استفاده می‌شود و مستقلا مورد عنایت مولی قرار دارد [یعنی خریدن گوشت] واجب اصلی است و آنچه ظاهر کلام برآن دلالت ندارد بلکه به دلالت التزامی فهمیده می‌شود و مستقلا هم مورد توجه مولی نبوده است واجب تبعی می‌باشد مانند لزوم رفتن به بازار برای خریدن گوشت.

عبارت کتاب چنین است:

اذا کان الواجب مفاد خطاب مستقل و مدلولا بالدلالهٔ المطابقیهٔ فالواجب اصلی هنگامی که وجوب چیزی مستقلا و به دلالت مطابقه از ظاهر یک کلام استفاده شود پس آن واجب، واجب اصلی است سواء کان نفسیا کما فی قوله سبحانه وَ أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ وَ آتُوا الزَّکاهَٔ* (النور/ ۵۶) چه آن واجب اصلی، نفسی باشد مانند وجوب نماز و زکات که مستقیما از آیه شریفه مذکور استفاده می‌شوند او غیریا کما فی قوله سبحانه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِٔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ (المائدهٔ/ ۶) یا اینکه

آن واجب اصلی، غیری باشد مانند وجوب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۲

وضو که به دلالت مطابقی از ظاهر این آیه شریفه استفاده می‌شود. و اما اذا کان بیان وجوب الشیء من توابع ما قصدت افادته اما اگر بدست آمدن وجوب یک شیء از توابع آن چیزی باشد که مستقیما رساندن آن مقصود مولی بوده کما اذا قال اشتر اللحم مثل اینکه مولی گفته است برو گوشت بخر [که به دلالت مطابقی دلالت بر وجوب شراء گوشت دارد] الدال ضمنا علی وجوب المشی الی السوق ولی در ضمن به دلالت التزامی دلالت بر وجوب رفتن به بازار هم دارد فالواجب تبعی لم یسق الکلام الی بیانه الا تبعا پس رفتن به بازار واجب تبعی است و جمله اشتر اللحم مستقیما برای آن گفته نشده است بلکه به تبع اصل وجوب خریدن گوشت، آنهم فهمیده می‌شود.

–

۵– تقسیم الواجب الی العینی و الکفائی (تقسیم‌بندی واجب، به عینی و کفائی)

تقسیم‌بندی پنجم برای واجبات این است که واجب را به دو نوع عینی و کفائی تقسیم نموده‌اند.

واجبات عینی آن دسته از واجباتی هستند که بر تک‌تک مکلفین واجب است و با انجام دادن بعضی از افراد از بقیه ساقط نمی‌شوند مانند نماز و روزه و ... که بر تک‌تک افراد واجب است و هرکس لازم است امر مولی را نسبت به خودش امتثال نماید و با انجام دادن دیگران تکلیف از بقیه ساقط نمی‌شود اما واجب کفائی واجباتی هستند که در ابتدای امر بر همه مکلفین واجب است اما با انجام دادن بعضی از افراد از بقیه ساقط

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۳

می‌گردند و به عبارت ساده‌تر اینکه در واجب کفائی آنچه مهم است این است که باید این کار انجام شود ولی انجام‌دهنده آن متعین در فرد یا شخص خاصی نیست مانند غسل دادن و کفن و دفن میت که ابتداءا بر تمام مکلفین واجب است که بر این کار اقدام نمایند اما با انجام دادن بعضی از افراد از گردن بقیه ساقط می‌گردد و البته در صورتی که هیچ‌کس به انجام آن کار اقدام نکند نیز همه مکلفینی که نسبت به آن علم پیدا کرده‌اند گناهکار محسوب می‌شوند.

الواجب العینی هو ما تعلق فیه الامر بکل مکلف و لا یسقط عنه بفعل الغیر واجب عینی آن است که امر و دستور مولی در آن به تک‌تک مکلفین تعلق گرفته است و با انجام دادن غیر از گردن انسان ساقط نمی‌شود کالفرائض الیومیهٔ مانند واجبات روزانه [نمازهای یومیّه و امثال آن]. الواجب الکفائی هو ما تعلق فیه الامر بعامهٔ المکلفین لکن علی نحو لو قام به بعضهم سقط عن الآخرین واجب کفائی آن است که امر و دستور مولی در آن به همه مکلفین مربوط است اما به شکلی است که اگر بعضی از افراد به آن اقدام نمایند از بقیه ساقط می‌گردد کتجهیز المیت و الصلاهٔ علیه مانند آماده کردن میت برای دفن و نماز خواندن بر او.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۴

–

۶– تقسیم الواجب الی التعیینی و التخییری (تقسیم‌بندی ششم، تقسیم واجب به تعیینی و تخییری)

گاهی ما با واجباتی مواجه می‌شویم که دارای بدل و جایگزین هستند و مکلفین مختارند که از بین چند فرد از مصادیق آن واجب یکی را انتخاب نموده و امتثال نمایند مانند کفاره کسی که روزه خود را عمدا افطار کرده است که او نسبت به سه کار مخیر است ۱– آزاد کردن یک برده ۲– دو ماه روزه گرفتن ۳– اطعام ۶۰ مسکین. که مکلف هرکدام از این سه مورد را که بخواهد می‌تواند

انجام دهـد و با انجام هر مورد تکلیف از او ساقط می گردد. به این دسـته از واجبات واجب تخییری گفته می‌شود چرا که مکلف در انتخاب مصداق و نوع عملی که می‌خواهد انجام دهد مخیر است.

امـا واجباتی که معادل و جایگزینی بر ایشان وجود نـدارد و بر مکلفین لازم است که خود آن عمل را انجام دهنـد به واجبات تعیینی شهرت دارند مانند نماز که معادلی برایش وجود ندارد و هیچ‌چیزی جایگزین آن نمی‌شود.

الواجب التعیینی هو ما لا یکون له عـدل کالفرائض الیومیـهٔ واجب تعیینی آن چیزی است که معادل و جایگزینی برایش وجود نـدارد مانند نمازهای یومیّه الواجب التخییری هو ما یکون له عدل کخصال کفارهٔ الافطار العمدی فی صوم شـهر رمضان واجب تخییری آن چیزی است که برایش معادل و جایگزین وجود دارد مانـند پرداخت کفاره افطار عمدی در روزه ماه رمضان حیث ان المکلف مخیر بین امور ثلاثهٔ: صوم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۵

شهرین متتـابعین، اطعـام سـتین مسـکینا و عتـق رقبـهٔ چـونکه مکلـف در این مورد بین انجـام دادن سه کـار یعنی روزه گرفتن دو مـاه پی‌درپی یا اطعام ۶۰ فقیر و یا آزاد کردن یک برده مخیر است.

–

۷– تقسیم الواجب الی التوصلی و التعبدی (تقسیم‌بندی واجب، به تعبدی و توصلی)

هفتمین تقسیمی که برای واجبات ذکر شـده است تقسیم‌بندی واجب، به تعبـدی و توصـلی می‌باشـد که برای تعبدی و توصـلی دو تعریف ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

تعریف اول: واجبات تعبـدی آنهایی هسـتند که بایـد به قصـد قربت انجام شونـد یعنی در امتثال آنها نیت و قصـد قربت شـرط اسـت به‌طوری که اگر بـدون نیت و قصـد قربت انجام شونـد آن اعمال باطل خواهنـد بود مانند وضو و نماز و روزه و ... که در همه این‌ها نیت و قصـد تقرب لـازم است امـا واجب توصـلی آنهـایی هسـتند که نیازی به نیت و قصـد تقرب ندارنـد بلکه مهم آن است که آن اعمال در خارج انجام شوند مانند تطهیر مسجد یا جواب سلام و ...

تعریف دوم: واجبات تعبدی آنهایی هستند که فلسفه و علت تشریع آنها نوعا برای ما مشخص نیست مانند تعداد رکعات نماز که در واقع برای ما معلوم نیست که چرا نماز صـبح دو رکعت یا نماز ظهر را چهار رکعت قرار داده‌اند اما احکام توصلی آنهایی هستند که علت و فلسفه تشریع

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۶

آنها برای ما معلوم است مانند وجوب زکات که علت آن توجه و رسیدگی به حال فقرا و مستضعفان است.

و البته بین این دو تعریف تلازمی هم وجود نـدارد یعنی ممکن است یک واجبی براساس تعریف اول جزء تعبـدی‌ها باشد و براساس تعریف دوم جزء توصـلی‌ها به شـمار آیـد ماننـد زکات که براساس تعریف اول یک واجب تعبدی است زیرا در زکات نیت و قصـد قربت لـازم است اما طبق تعریف دوم جزء واجبات توصـلی است چرا که علت تشـریع آن برای ما معلوم می‌باشـد. و نکته آخر اینکه معمولا آنچه در کتابهای اصولی مورد نظر علمای علم اصول هست همان تعریف اول می‌باشد.

عبارت کتاب چنین است:

الواجب التوصلی هو ما یتحقق امتثاله بمجرد الاتیان بالمأمور به بای نحو اتفق من دون حاجهٔ الی قصد القربهٔ واجب توصلی آن چیزی است که محقق می‌شود اطـاعت آن به صـرف انجام دادن مأمور به به هر شـکلی که باشـد [یعنی مهم این است که آن کار در خارج محقق شود] بـدون اینکه نیازی به قصد تقرب و نیت باشد کدفن المیت و تطهیر المسجد و اداء الدین و رد السـلام مانند دفن کردن

میت و تطهیر مسجد از نجاست یا پرداخت بدهی و جواب سلام [که در هیچ‌کدام از این‌ها نیت و قصد تقرب شرط نیست]. الواجب التعبدی هو ما لاـ یتحقق امتثاله بمجرد الاتیان بالمأمور به بل لا بدّ من الاتیان به متقربا الی اللّه سبحانه کالصلاة و الصوم و الحج واجب تعبدی آن است که به صرف انجام دادن آن،

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۷

اطاعتش محقق نمی‌شود بلکه باید با نیت و قصد تقرب به خداوند انجام شوند مانند نماز و روزه و حج.

*** در پایان این بخش به دو نکته اشاره شده است.

اول صور و شکلهای قصد قربت و دوم وظیفه مکلفین در مواردی که نسبت به تشخیص نوع واجب شک داشته باشند.

در مورد نکته اول آیت اللّه سبحانی بدون اینکه یکی از صورتهای مسئله را ترجیح بدهند تنها به صور مسئله اشاره کرده و می‌فرمایند: قصد تقرب و نیت در واجبات تعبدی به سه صورت قابل تصور هستند ۱- انجام عمل به قصد اطاعت امر خداوند متعال. یعنی مثلاـ مکلف نیت می‌کند که نماز ظهر را به قصد اطاعت امر الهی می‌خوانم. ۲- انجام دادن عمل صرفا برای خداوند سبحان بدون توجه به امور دیگر. مثلا مکلف نیت می‌کند که نماز ظهر را برای خدا می‌خوانم. ۳- انجام دادن عمل به قصد اینکه این کار مورد توجه و محبت خداوند است و خدا آن کار را دوست دارد. مثلا مکلف نیت می‌کند که نماز ظهر را چونکه مورد محبت الهی است و خداوند آن را دوست دارد می‌خوانم.

و در مورد نکته دوم فرموده‌اند: با توجه به تقسیمات مختلفی که برای واجب ذکر شد در صورتی که نوع آن واجب برای ما مشخص باشد مسئله بدون اشکال خواهد بود اما در صورتی که در نوع آن شک حاصل شود و برای مکلف معلوم نباشد که مثلا فلان واجب جزء کدام دسته از تقسیمات ذکر شده است مقتضای قاعده اصولی این است که واجب را حمل بر توصلی و نفسی و عینی و تعیینی کنیم چرا که در همه این موارد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۸

اصل عدم جاری می‌شود. توضیح مطلب آن است که واجب تعبدی مقید به قصد قربت است پس اگر در جایی شک کنیم که آیا این واجب تعبدی است یا توصلی، اصل این است که قید زایدی در واجب دخالت نداشته باشد پس اصل توصلی بودن است چرا که اثبات قید زاید (قصد قربت) محتاج به دلیل است که در فرض مسئله دلیلی وجود ندارد.

همین‌طور واجب غیری مقید به غیر است یعنی او را برای غیر باید انجام دهند پس اگر در جایی شک کنیم که آیا این واجب، نفسی است یا غیری اصل آن است مقید به برای غیر بودن نباشد و لذا آن واجب نفسی خواهد بود چرا که اثبات تقید به غیر محتاج دلیلی است که در فرض ما وجود ندارد.

در صورت سوم یعنی واجب عینی و کفائی هم مسئله همین‌طور است یعنی واجب کفائی مقید به این است که وجوبش با انجام دادن دیگران ساقط می‌گردد بنابراین در صورتی که شک داشته باشیم که فلان عمل واجب عینی است یا کفائی، اصل آن است که قید سقوط وجوب به واسطه فعل غیر وجود نداشته باشد و لذا آن عمل بر وجوب عینی حمل می‌گردد.

کما اینکه در واجب تعیینی و تخییری نیز مسئله از همین قرار است یعنی واجب تخییری مقید به این است که معادل و جایگزین داشته باشد بنابراین در صورت شک، اصل آن است که قید معادل داشتن وجود نداشته باشد و لذا آن عمل حمل بر وجوب تعیینی می‌شود. که البته تفصیل هریک از این مطالب در کتابهای اصولی مفصل ذکر شده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۳۹

عبارت کتاب چنین است:

ثم ان قصد القربة یحصل باحد امور ثلاثة سپس به‌درستی که قصد قربت به یکی از سه صورت زیر حاصل می‌شود الف) الاتیان

بقصد امتثال امره سبحانه ۱- انجام عمل به نیت اطاعت امر و دستور خداوند متعال ب) الاتیان للّه تبارک و تعالی مع صرف النظر عن الآخر ۲- انجام عمل فقط برای خداوند تبارک و تعالی با قطع‌نظر و بدون در نظر داشتن امور دیگر ج) الاتیان بداعی محبوبیهٔ الفعل له تعالی دون سایر الدواعی النفسانیهٔ ۳- انجام عمل به انگیزه اینکه آن کار مورد توجه خداوند بوده و خدا آن کار را دوست دارد بدون سایر انگیزه‌های نفسانی [مانند سقوط تکلیف از ذمه خود یا حصول ثواب و ...]

ثم إنّه اذا شک فی کون واجب توصلیا ام تعبدیا، نفسیا ام غیریا، عینیا ام کفائیا، تعیینیا ام تخییریا سپس به‌درستی که اگر شک شود در اینکه واجبی توصلی است یا تعبدی؟ یا اینکه نفسی است یا غیری؟ عینی است یا کفائی؟ تعیینی است یا تخییری؟ فمقتضی القاعدهٔ کونه توصلیا لا تعبدیا، نفسیا لا غیریا، عینیا لا کفائیا، تعیینیا لا تخییریا پس مقتضای قاعده [و اصل عدم] این است که آن واجب مشکوک توصلی باشد نه تعبدی، نفسی باشد و نه غیری، عینی باشد و نه کفائی، تعیینی باشد و نه تخییری و التفصیل موکول الی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۰

الدراسات العلیا که تفصیل این مطالب به درسهای بالاتر موکول می‌شود [ولی ما مختصرا به علل آن اشاره کردیم]

-

الفصل السادس اقتضاء الامر بالشیء النهی عن ضده (بخش ششم در مورد اینکه آیا امر به یک چیز دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه؟)

اشاره

این بحث از مباحث دقیقی است که معمولا در کتابهای اصولی با عنوان مسئله ضد مطرح شده است و موضوع آن این است که آیا امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد آن را دارد یا نه؟ به این معنا که مثلا وقتی آمر به چیزی مانند نماز امر می‌کند آیا این امر او در قالب فعل «صلّ» دلالت بر نهی از ضد نماز که ترک نماز باشد می‌کند یا نه؟ آیا فعل «صلّ» به معنای لا تترک الصلاهٔ است یا نه؟

در این مسئله اقوال و نظریات متعددی مطرح شده است که قبل از ورود در آنها لازم است مقدمتا اموری را ذکر کنیم.

اول اینکه منظور از کلمه «اقتضاء» در عنوان بحث چیست؟

اصولیین به سه شکل این «اقتضاء» را معنی کرده‌اند. بعضی از آنها اقتضاء را به معنای عینیت گرفته‌اند و معتقدند امر به یک شیء عین نهی از ضد اوست به این معنا که مثلا فعل «صلّ» یا جمله «یجب علیک الصلاهٔ» عین جمله «لا تترک الصلاهٔ» است. و بنابراین امر به یک شیء به صورت مطابقه دلالت بر نهی از ضد می‌کند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۱

گروه دوم معتقد شده‌اند که منظور از اقتضاء، جزئیت است یعنی امر به یک شیء به دو بخش تحلیل می‌شود ۱- لزوم انجام دادن آن کار ۲- نهی از ضد آن. و بنابراین امر به یک شیء به صورت تضمنی دلالت بر نهی از ضد می‌کند.

و دسته سوم می‌گویند در اینجا نه مسئله جزئیت مطرح است و نه مسئله عینیت. یعنی دلالت مطابقه و تضمن وجود ندارند بلکه اقتضاء به معنای تلازم است و لازمه امر به یک شیء، نهی از ضد آن می‌باشد. بنابراین امر به یک شیء به صورت التزامی دلالت بر نهی از ضد دارد.

دوم اینکه منظور از کلمه «ضد» چیست؟

بطور کلی «ضد» دو معنا دارد که عبارتند از: ۱- ضد عام ۲- ضد خاص.

ضد عام یعنی صرف ترک کردن مأمور به که البته این دارای عنوان وجودی نیست بلکه یک امر عدمی است چرا که انجام دادن

نماز یک فعلی است که مکلف آن را در خارج به وجود می‌آورد و انجام می‌دهد و ضد نماز یعنی ترک نماز که این ترک یعنی انجام ندادن نماز. و انجام ندادن یک امر عدمی است.

اما ضد خاص عبارت است از هر کار دیگری غیر از مأمور به. یعنی مثلا در همان مثال نماز، مکلف به کارهای دیگری مشغول شود به‌طوری که اشتغال به آن کارها باعث ترک شدن نماز گردد و بنابراین، ضد خاص یک امر وجودی است.

با توجه به این نکته معلوم می‌شود که مسئله ضد در قالب دو عنوان، مورد بحث و بررسی قرار خواهند گرفت ۱- آیا امر به یک شیء اقتضای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۲

نهی از ضد عام دارد یا نه؟ ۲- آیا امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد خاص دارد یا نه؟

در مورد مسئله اول یعنی ضد عام، اصولیین چند قول دارند. بعضی می‌گویند امر به یک شیء بصورت عینیت و دلالت مطابقه دلالت بر نهی از ضد عام دارد. گروه دوم این اقتضاء را به صورت جزئیت و دلالت تضمنی می‌دانند و عده‌ای هم بر دلالت التزامی پافشاری دارند.

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: به نظر ما امر به یک شیء مطلقا دلالتی بر نهی از ضد عام ندارد زیرا وقتی مولی به چیزی امر می‌کند معنای آن امر بعث و تحریک مکلف برای انجام دادن مأمور به خواهد بود و لذا نیازی نیست که علاوه برآن بعث و امر، یک نهی هم نسبت به ضد و ترک مأمور به وجود داشته باشد و اساسا وجود چنین نهی‌ای لغو بوده و نیازی به آن نیست.

عبارت کتاب چنین است:

اختلف الاصولیون فی ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا؟ علی اقوال دانشمندان علم اصول در قالب چندین نظریه اختلاف دارند در اینکه آیا امر کردن به یک شیء دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه؟ و قبل الورود فی الموضوع نقول الضد هو مطلق المعاند و المنافی قبل از وارد شدن در بحث می‌گوییم که ضد عبارت است از هر چیزی که با مورد امر، معاندت و منافات داشته باشد و قسم الاصولیون الضد الی ضد عام و ضد خاص و اصولی‌ها ضد را به دو دسته ضد خاص و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۳

ضد عام تقسیم کرده‌اند و الضد العام هو ترک المأمور به ضد عام یعنی ترک کردن مورد امر [مثلا ضد عام نماز، ترک نماز است که ک امر عدمی است] و الضد الخاص هو مطلق المعاند الوجودی و ضد خاص یعنی هر چیزی که با واجب معاندت و منافات داشته باشد [مانند غذا خوردن و کتاب خواندن و تماشای تلوزیون و ... در صورتی که موجب ترک نماز بشوند] و علی هذا تنحل المسألة فی عنوان البحث الی مسألتین موضوع احدهما الضد العام و موضوع الاخری الضد الخاص بنابراین مسئله ضد در عنوان بحث، به دو مسئله تقسیم می‌شود که موضوع یکی از آنها ضد عام و موضوع دیگری ضد خاص است فیقال فی تحدید المسألة الاولی پس در بررسی مسئله اول (یعنی ضد عام) گفته می‌شود هل الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده العام او لا؟ آیا امر به یک چیز دلالت بر نهی از ضد عام آن دارد یا نه؟ مثلا اذا قال المولی صل صلاة الظهر فهل هی نهی عن ترکها؟ کأن یقول لا تترک الصلاة مثلا وقتی که مولی امر کند که نماز ظهر را بخوان آیا این امر، به معنای نهی مولی از ترک کردن نماز است مانند اینکه گفته باشد نماز را ترک نکن؟ فترک الصلاة ضد عام للصلاة بمعنی انه نقیض له و الامر بها نهی عن ترکها پس ترک کردن نماز ضد عام نماز است به این معنا که ترک، نقیض فعل می‌باشد که قابل جمع نیستند و امر کردن به نماز در واقع نهی از ترک نماز است کما یقال فی تحدید المسألة الثانیة

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۴

چنانچه در بررسی مسئله دوم (یعنی ضد خاص) گفته می‌شود ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده الخاص او لا؟ آیا امر به

یـک چیز دلالـت بر نهی از ضـد خـاص آن دارد یـا نه؟ فـاذا قال المولی ازل النجاسـهٔ عن المسـجد فهل هی لاجل کونها واجبا فوریا بمنزلهٔ النهی عن کل فعل وجودی یعاندها کالصـلاهٔ فی المسـجد؟ پس [مثلا] وقتی که مولی امر کرده باشد که مسجد را از نجاست پاک کن آیا از آن جهت که تطهیر مسـجد یک واجب فوری است، مانند این است که از تمام کارهای وجودی که با تطهیر مسجد منافات دارد (مثل نماز خوانـدن در مسـجد) نهی شـده باشـد؟ فکأنه قال ازل النجاسهٔ و لا تصل فی المسـجد عند الابتلاء بالازالهٔ پس مثل این است که مولی گفته باشد مسجد را پاک کن و در آن زمانی که موظف به تطهیر مسجد هستی نماز نخوان.

–

المسألهٔ الاولی: الضد العام (مسئله اول ضد عام)

ان للقائلین باقتضاء الامر بالشـیء النهی عن الضـد العام اقوالا به‌درستی که آنهایی که معتقـد هسـتند که امر به شـیء دلالت بر نهی از ضـد عـام می‌کنـد چنـدین نظریه دارنـد الاـول الاقتضـاء علی نحو العینیـهٔ و ان الاـمر بالشـیء عین النهی عن ضـده العام دیـدگاه اول می‌گویـد: این دلالت و اقتضاء بصورت عینیت بوده و امر به یک چیز عین نهی از ضد عام آن چیز خواهد بود فیدل الامر علیه حینئذ بالدلالهٔ المطابقیهٔ پس در این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۵

صورت امر به شیء به دلالت مطابقی بر نهی از ضد دلالت دارد فسواء قلت صل او قلت لا تترک الصلاهٔ فهما بمعنی واحد پس فرقی نـدارد که بگویی نماز بخوان یا بگویی نماز را ترک نکن زیرا هر دو به یک معنا است الثانی الاقتضاء علی نحو الجزئیـهٔ دیدگاه دوم معتقـد است که این دلالـت و اقتضـاء، بصورت جزئیت [و دلالـت تضـمن] است و ان النهی عن الترک جزء لمـدلول الامر بالشـیء و به‌درستی که نهی از ترک، جزئی از معنا و مدلول امر به یک شـیء است لان الوجوب الذی هو مدلول مطابقی للامر ینحل الی طلب الشیء و المنع من الترک زیرا وجوب که معنای مطابقی فعل امر است به دو چیز منحل می‌شود ۱- طلب شیء ۲- منع و جلوگیری از ترک آن. فیکون المنع من الترک الذی هو نفس النهی عن ضد العام جزا تحلیلیا للوجوب پس منع از ترک که همان نهی از ضد عام است جزء تحلیلی وجوب می‌باشد [یعنی در واقع وجوب به دو بخش تحلیل می‌شود که یکی طلب و دیگری منع از ترک است و لذا اگر طلب باشـد اما منع از ترک نباشد آن طلب، طلب وجوبی نخواهد بود بلکه بر اسـتحباب حمل می‌شود] الثالث الاقتضاء علی نحو الدلالـهٔ الالتزامیهٔ دیدگاه سوم می‌گوید که این دلالت و اقتضاء، بصورت عقلی و دلالت التزامی است فالامر بالشـیء یلازم النهی عن الضـد عقلاـ پس امر به یـک شـیء عقلاـ ملاـزم بـا نهی از ضـد آن است. و مختار المحققین عـدم الدلالـهٔ مطلقا [آیت اللّه سـبحانی می‌فرمایند] نظریه برگزیده محققان این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۶

است که امر به یـک شـیء مطلقـا دلاـلتی بر نهی از ضـد آن نـدارد [نه بصـورت مطـابقه و نه بصـورت تضـمن و نه بصورت دلاـلت التزامی].

–

المسألهٔ الثانیهٔ: الضد الخاص (مسئله دوم پیرامون ضد خاص)

همان گونه که گفته شـد ضـد خاص یعنی یک امر وجودی که اشـتغال مکلف به آن موجب ترک شـدن واجب می‌شود مثلا فرض کنیـد که فردی وارد مسـجد شـده و متوجه می‌گردد که مسـجد نجس شـده است و در این حال او مکلف است که به تطهیر مسـجد اقدام نماید زیرا امر «ازل النجاسهٔ عن المسجد» متوجه اوست اما او بدون توجه به وظیفه فعلی خود، مشغول نماز می‌شود که در اینجا

نماز خواندن ضد خاص برای ازاله نجاست از مسجد می‌باشد یعنی مشغول شدن به نماز باعث می‌شود که ازاله نجاست ترک گردد.
حال در این قسمت بحث ما در مورد همین مطلب است که آیا امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد خاص دارد یا نه؟ و مثلا آیا فعل امر «ازل النجاسة عن المسجد» به معنای این است که «لا تصل»؟ [آیا مسجد را پاک کن یعنی نماز نخوان؟]
همان گونه که در بحث پیشین گفتیم ما معتقدیم که امر به یک شیء مطلقا دلالتی بر نهی از ضد نمی‌کند چرا که برای تحریک و بعث مکلف نسبت به انجام مأمور به همان فعل امر کافی است و دیگر نیازی نیست که علاوه بر امر، یک نهی هم از جانب مولی به ضد آن مأمور به تعلق بگیرد و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۷

اساسا این‌گونه نهی ارشادی بوده و عقلا ما متوجه آن هستیم و نیازی به صدور آن از ناحیه مولی نیست.
اما کسانی که می‌گویند امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد خاص دارد استدلالشان مبتنی بر سه مقدمه است.
مقدمه اول: امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد عام دارد. یعنی این‌ها در مقدمه اولشان، مسئله ضد عام را مسلم گرفته و پذیرفته‌اند.
مقدمه دوم: ضد خاص ملازم با ضد عام است. یعنی مثلا نماز خواندن [که موجب ترک ازاله نجاست از مسجد می‌شود و ضد خاص است] ملازم با ترک ازاله که ضد عام هست می‌باشد چرا که نماز با ترک ازاله قابل جمعند یعنی وقتی مکلف نماز می‌خواند در آن حال مسجد را تطهیر نمی‌کند.
مقدمه سوم: دو شیء ملازم یکدیگر از نظر حکم با یکدیگر برابرند. یعنی وقتی دو چیز با هم ملازم باشند از نظر حکمی هم تلازم خواهند داشت و مثلا اگر ضد عام ازاله نجاست یعنی ترک ازاله حرام باشد پس ضد خاصی هم که با آن ملازم است یعنی نماز، حرام خواهد بود.
بعد نتیجه گرفته‌اند که پس امر به یک شیء [مانند امر به تطهیر مسجد] مستلزم نهی از ضد خاص آن [مانند نماز خواندن] خواهد بود.
آیت اللّه سبحانی دو اشکال عمده بر این استدلال وارد کرده و می‌فرمایند:
اولا ما مقدمه اول شما را قبول نداریم و در بحث قبلی یعنی ضد عام گفتیم که امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد عام نمی‌کند. و ثانیا مقدمه سوم شما هم صحیح نیست یعنی این‌گونه نیست که اگر دو چیز با هم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۸

تلازم داشته باشند از نظر حکمی هم مانند یکدیگر باشند و بعد برای اثبات این مطلب مثالی می‌زنند.
ایشان می‌فرمایند: اگر فرض کنید که ما در منطقه جغرافیایی خاصی باشیم به‌طوری‌که هرگاه روبه‌قبله می‌ایستیم هم‌زمان پشتمان به سمت ستاره جدی باشد در این صورت روبه‌قبله بودن ملازم با پشت به جدی کردن است. اما اگر روبه‌قبله بودن برای نماز یا ذبح و امثال آن، واجب باشد آیا ملازم آن یعنی پشت به جدی کردن هم واجب است؟!
روشن است که وجوب روبه‌قبله بودن در موارد خاص، به دلائل خاصی است که این حکم از آنها قابل استنباط هست اما آن ادله به‌هیچ‌وجه دلالت نمی‌کنند که اگر استقبال کعبه واجب شد پس ملازم آن یعنی پشت به جدی شدن هم واجب باشد. بنابراین دو چیز ملازم ممکن است از نظر حکمی یکسان نباشند. در بحث مورد نظر ما هم بفرض اینکه ضد عام [یعنی ترک ازاله نجاست] حرام باشد اما ملازم آن یعنی ضد خاص [مانند نماز خواندن] حرام نیست چرا که دو چیز ملازم از نظر حکمی یکسان نمی‌باشند.
اما فایده و ثمره علمی نزاع در مسئله ضد این است که اگر ما بگوییم امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد دارد در این صورت باید بپذیریم که اگر آن ضد، عبادت باشد باطل است چرا که نهی در عبادات موجب بطلان آنها می‌باشد.
مثلا در همان مسئله ازاله نجاست از مسجد و نماز، اگر تطهیر مسجد واجب شد و ما هم معتقد به دلالت امر به یک چیز نسبت به

نهی از ضد آن باشیم در این صورت اگر مکلف نسبت به تطهیر مسجد بی‌اعتنایی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۴۹

کرده و نماز بخواند باید فتوا به بطلان آن نماز بدهیم چرا که در صورت وجوب ازاله، از ضد آن یعنی نماز نهی شده است. اما کسانی که معتقدند که امر به یک شیء اقتضای نهی از ضد آن ندارد در همین مورد، نماز را صحیح می‌دانند اگرچه نسبت به تأخیر انداختن تطهیر مسجد معصیت شده است.

عبارت کتاب چنین است:

استدل القائلون بالاقتضاء بالدلیل التالی و هو مرکب من امور ثلاثهٔ کسانی که معتقد هستند که امر به شیء اقتضای نهی از ضد خاص دارد به دلیل زیر استدلال کرده‌اند که از سه مقدمه تشکیل شده است.

الف) ان الامر بالشیء کالازالهٔ مستلزم للنهی عن ضده العام و هو ترک الازالهٔ علی القول به فی البحث السابق به‌درستی که امر به یک شیء [مانند پاک کردن مسجد] مستلزم نهی از ضد عام آن [یعنی ترک تطهیر مسجد] می‌باشد. البته بنابراین فرض که ما در بحث گذشته معتقد به ضد عام باشیم.

ب) ان الاشتغال بکل فعل وجودی (الضد الخاص) کالصلاهٔ و الاکل ملازم للضد العام کترک الازالهٔ به‌درستی که مشغول شدن به هر کار وجودی (یعنی ضد خاص) مانند نماز خواندن یا غذا خوردن، ملازم با ترک شدن تطهیر مسجد و ضد عام است حیث انهما یجتمعان چونکه فعل وجودی مانند نماز خواندن که ضد خاص است با ترک ازاله نجاست

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۰

که ضد عام است جمع می‌شوند. [یعنی مکلف وقتی که نماز بخواند، نماز خواندن او باعث ترک شدن تطهیر مسجد در آن‌وقت خواهد بود].

ج) المتلازمان متساویان فی الحکم دو شیء ملازم از نظر حکمی با یکدیگر برابرند فاذا کان ترک الازالهٔ منهیا عنه حسب المقدمهٔ الاولی پس وقتی که ترک تطهیر مسجد براساس مقدمه اول مورد نهی واقع شده باشد فالضد الملازم لها کالصلاهٔ یکون مثله فی الحکم ای منهیا عنه پس ضد خاص مانند نماز خواندن هم که ملازم با ترک ازاله است از نظر حکمی مانند ترک ازاله خواهد بود یعنی از آن‌هم نهی شده است.

فینتج ان الامر بالشیء کالازالهٔ مستلزم للنهی عن الضد الخاص پس نتیجه بدست آمده اینکه امر به یک چیز مانند پاک کردن مسجد، مستلزم نهی از ضد خاص آن خواهد بود. [یعنی در زمانی که مکلف، موظف به تطهیر و پاک کردن مسجد است غیر از همین کار هیچ کار دیگری را نباید انجام دهد] یلاحظ علیه اشکالی که به این استدلال وارد است اینکه:

اولا بمنع المقدمهٔ الاولی لما عرفت من ان الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده العام اولا که ما مقدمه اول شما را قبول نداریم چون در گذشته دانستید که امر به یک شیء مستلزم نهی از ضد عام آن نیست و ان مثل هذا النهی المولوی امر لغو لا یحتاج الیه و اینکه مانند این نهی مولوی[۳] چیز لغوی است که نیازی به آن نیست [یعنی همان بعث و تحریک مولی در قالب فعل امر، برای برانگیختن مکلف نسبت به انجام دادن مأمور به کافی است و نیازی نیست که علاوه برآن امر، مولی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۱

نسبت به ضد آن مأمور به یک نهی هم صادر کند] ثانیا بمنع المقدمهٔ الثالثهٔ ای لا یجب ان یکون احد المتلازمین محکوما بحکم المتلازم الآخر و اشکال دوم اینکه ما مقدمه سوم شما را هم قبول نداریم به این معنا که لازم نیست که یکی از متلازمها از نظر حکم مانند متلازم دیگر باشد [یعنی لازم نیست که دو شیء متلازم از نظر حکمی یکسان و برابر باشند] فلو کان ترک الازالهٔ حراما لا یجب ان یکون ملازمه اعنی الصلاهٔ حراما پس اگر ترک تطهیر مسجد حرام باشد واجب نیست که نماز خواندن هم که ملازم با آن

هست حرام باشد بل یمکن ان لا یکون محکوما بحکم ابدا فی هذا الظرف بلکه ممکن است که نماز خواندن در زمان وجوب تطهیر مسجد غیر از حکم خودش محکوم به حکم دیگری نباشد. و هذا کاستقبال الکعبهٔ الملازم لاستدبار الجدی و این مسئله دقیقا شبیه روبه‌قبله شدن است که با پشت به ستاره جدی کردن تلازم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۲

دارد فوجوب الاستقبال لا یلازم وجوب استدبار الجدی پس واجب بودن روبه‌قبله شدن ملازم با واجب شدن پشت به جدی کردن نیست [یعنی اگر استقبال کعبه واجب باشد دلیلی نداریم که ملازم با آن یعنی پشت به جدی کردن هم واجب باشد] نعم یجب ان لا یکون الملازم محکوما بحکم یضاد حکم الملازم البته لازم است که ملازم دارای حکمی که ضد ملازم است نباشد [یعنی باید متلازمان از نظر حکمی تضاد کامل نداشته باشند] کأن یکون الاستقبال واجبا و استدبار الجدی حراما مثل اینکه روبه‌قبله شدن واجب باشد اما پشت به جدی کردن حرام باشد [که در این صورت مکلف قدرت امتثال و اطاعت هر دو را نخواهد داشت] و فی المقام ان یکون ترک الازالهٔ محرما و الصلاهٔ واجبهٔ و در بحث مورد نظر ما مثلا ترک کردن تطهیر مسجد حرام باشد ولی نماز خواندن در همان لحظه واجب باشد [که در این صورت مکلف قادر بر اطاعت و امتثال مولی نخواهد بود چرا که اگر بخواهد مسجد را پاک کند نماز را ترک کرده و اگر بخواهد نماز بخواند ازاله نجاست صورت نمی‌گیرد]

-

الثمرهٔ الفقهیهٔ للمسألهٔ (نتیجه و فایده فقهی مسئله ضد)

تظهر الثمرهٔ الفقهیهٔ للمسألهٔ فی بطلان العبادهٔ اذا ثبت الاقتضاء فایده و نتیجه مسئله ضد در باطل بودن عبادت ظاهر می‌شود البته بشرطی که ما معتقد به دلالت و اقتضاء باشیم [یعنی بگوییم که امر به یک شیء

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۳

اقتضای نهی از ضد را دارد] فاذا کان الضد عبادهٔ کالصلاهٔ و قلنا بتعلق النهی بها تقع فاسدهٔ لان النهی یقتضی الفساد پس اگر ضد آن واجب، یک عبادت باشد [مانند نماز که ضد خاص برای تطهیر مسجد بود] و ما هم معتقد بشویم به اینکه از ضد (یعنی نماز) نهی شده است پس در این صورت، نماز باطل می‌باشد زیرا نهی در عبادت باعث بطلان آن خواهد بود فلو اشتغل بالصلاهٔ حین الامر بالازالهٔ تقع صلاته فاسدهٔ پس اگر مکلف در زمانی که مأمور و موظف به پاک کردن مسجد هست مشغول به نماز شود نمازش باطل است او اشتغل بها حین طلب الدائن دینه یا اگر مکلف در زمانی که طلبکار آمده و طلب خودش را می‌خواهد بدون اعتنا به او مشغول نماز شود باز هم نمازش باطل خواهد بود [چرا که او در این لحظه موظف به ادای دین و پرداخت بدهی است و نه کار دیگری] اما به نظر ما که امر به یک شیء را مقتضی نهی از ضد نمی‌دانیم در تمام این موارد نماز صحیح است اگرچه نسبت به تأخیر افتادن واجب دیگر معصیتی صورت گرفته است.

-

الفصل السابع نسخ الوجوب (بخش هفتم در مورد نسخ شدن وجوب)

احکام دین مقدس اسلام به تدریج و در مدت ۲۳ سال نازل شده است این امر و اموری دیگر که فعلا محل بحث ما نیستند سبب شده که بعضا در موارد خاصی بعضی از آیات و احکام نسخ شوند یعنی به واسطه آمدن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۴

دلیل دیگری حکم سابق برداشته شود که به حکم قبلی منسوخ و به دلیل فعلی ناسخ گفته می‌شود کما اینکه نفس همین تغییر یا

تبدل حکم و برداشته شدن حکم سابق را نسخ می گویند.

آنچه در این فصل محل بحث قرار دارد این است که در مواردی که حکم وجوبی یک شـیء نسـخ شده باشد پس از برداشـته شدن وجوب، آیا جواز آن شـیء باقی می‌مانـد؟ مثلا فرض کنید که براساس آیه ۲۴۰ سوره بقره زنان شوهرمرده می‌بایست تا ۱ سال عده وفات نگه‌داشته و در این مدت ازدواج ننمایند وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ ... (یعنی کسانی که از شـما می‌میرند و همسرانی را از خود بجا می گذارند باید وصیتی کنند که ایشان تا یک سال بعد از وفات بهرمند شـده و از خانه‌شان بیرون نروند) و این حول همان ۱ سالی است که عرب قبل از اسـلام بر لزوم عده نگه‌داشتن زنهای شوهرمرده در طول آن معتقد بودند و اسلام هم در آغاز، آن را نفی نکرده و بلکه تقریر نموده است.

اما پس از مدتی و به وسیله آیه ۲۳۴ سوره بقره این حکم نسـخ شده و حکم عده زنان شوهرمرده به ۴ ماه و ۱۰ روز تقلیل می‌یابد وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِـهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً ... حال سؤال این است که وقتی وجوب عده نگه‌داشتن تا یک سال برداشته شد آیا جواز آن باقی است؟ و جایز است که زنی همچنان تا یک سال صبر کند؟

لازم به ذکر است که جواز هم به دو معنا است ۱- جواز به معنای اعم که در ضـمن وجوب و مسـتحب و مکروه و مباح تحقق دارد ۲- جواز به

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۵

معنای اخص که همان اباحه است یعنی جواز فعل و ترک بدون اینکه رجحانی مطرح باشد.

به‌هرحال بحث ما این است که اگر یک حکم وجوبی نسخ شود آیا جواز آن باقی می‌ماند یا نه؟

در این مسئله دو قول وجود دارد ۱- بعضـی از اصولیین معتقدنـد که بعد از نسخ وجوب، جواز باقی می‌ماند. ۲- گروهی هم بر این عقیده‌اند که پس از نسخ وجوب، دلیلی بر جواز وجود ندارد بلکه همان حکمی که قبل از امر بوده برمی گردد.

قـائلین به قول اول که پس از نسـخ، جواز را بـاقی می‌داننـد این‌گونه اسـتدلال کرده‌انـد که وقتی یک چیزی واجب می‌شود در واقع وجـوب آن دلالـت بر سه امر دارد. اول اینکه آن شـیء جـایز بوده است چون اگر جـایز نبود هیـچ‌گاه به آن امر نمی‌شـد. دوم اینکه رجحـان هم داشـته است یعنی انجـام دادن آن بهـتر از ترک کردنش بـوده است. و سـوم اینکه لازم است و حتمـا بایـد انجـام شود. بنابراین وجوب به سه قسـمت تحلیل می‌شود جواز و رجحان و لزوم. بعـد می گوینـد وقتی که دلیل ناسـخ آمد در واقع همان لزوم را برمی‌دارد یعنی نسخ فقط به معنای برطرف شدن همان لزوم است و لذا جواز و رجحان به قوت خود باقی می‌مانند.

آیت اللّه سـبحانی به این اسـتدلال اشـکال کرده و می‌فرماینـد: فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن‌هم بعث و برانگیختن مکلف برای انجام دادن مأمور به است که یک معنای بسـیط و غیر مرکب می‌باشـد و اما وجوب همان گونه که قبلا هم گـذشت از حکم عقل به لزوم اطاعت مولی استفاده می‌شود نه اینکه وجوب، مدلول مطابقی فعل امر باشد. پس بنابراین

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۶

آمـدن ناسـخ به معنـای از بین رفتن همـان بعث و برانگیختن مکلف است و زمانی که بعث و تحریک مولی برداشـته شود بطور کلی وجوب هم از بین می‌رود و معنا ندارد که جواز باقی بماند چرا که ما با یک معنای واحد بسـیط (وجوب) مواجه هستیم نه اینکه چند چیز وجود داشته باشد و پس از آمدن ناسخ، یکی از آنها (لزوم) برداشته شده و ما بقی (جواز و رجحان) باقی بمانند.

به عبـارت ساده‌تر اینکه جواز و رجحان از لوازمات بعث و تحریک مولی هسـتند و زمانی که اصل بعث و برانگیختن مولی به وسـیله نسخ از بین رفت معنا ندارد که لوازمات آن باقی بماند.

عبارت کتاب چنین است:

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز او لا؟ هنگامی که وجب چیزی نسخ شده و برداشته شود آیا جواز آن باقی می‌ماند یا نه؟ و لنقدم

مثالا من الکتاب العزیز باید مثالی را از قرآن کریم بیاوریم. فرض اللّه سبحانه علی المؤمنین اذا ارادوا النجوی مع النبی (ص) تقدیم صدقهٔ خداوند سبحان بر مؤمنین واجب کرد که هرگاه می‌خواهند با پیامبر اکرم (ص) گفتگویی سری داشته باشند لازم است قبل از آن صدقه‌ای را در راه خدا بدهند قال سبحانه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقَةً ذلِکَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ (المجادلهٔ/ ۱۲) خداوند سبحان فرموده است ای کسانی که ایمان آوردید وقتی که می‌خواهید با پیامبر گفتگویی سری داشته باشید قبل از آن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۷

صدقه‌ای را در راه خدا بدهید که آن برای شما پاکیزه‌تر و بهتر است پس اگر چیزی را برای تصدق نیافتید خداوند آمرزنده و مهربان است.

فلما نزلت الآیهٔ کف کثیر من الناس عن النجوی بل کفوا عن المسألهٔ پس وقتی که این آیه نازل شد بسیاری از مردم از گفتگو کردن با پیامبر خودداری کردند و حتی مسائل دینی خود را هم نمی‌پرسیدند فلم یناجه احد الا علی بن ابی طالب (ع) پس کسی با پیامبر (ص) دیدار و گفتگو نمی‌کرد جز حضرت علی (ع) ثم نسخت الآیهٔ بما بعدها سپس این آیه با آیه بعدی نسخ شد و قال سبحانه أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ (المجادلهٔ/ ۱۳) و خداوند سبحان فرمود آیا برایتان سخت و دشوار آمد که قبل از دیدارتان با پیامبر صدقه دهید حال که چنین نکردید و خداوند شما را بخشید پس نماز را به پا داشته و زکات مالتان را بپردازید و از خدا و رسولش اطاعت کنید که خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. فوقع الکلام فی بقاء جواز تقدیم الصدقهٔ اذا ناجی احد مع الرسول (ص) پس بحث در این است که آیا [بعد از نسخ شدن آن حکم] همچنان پرداخت صدقه به هنگام دیدار با پیامبر (ص) جایز است؟ فهناک قولان پس در اینجا دو نظریه وجود دارد الاول ما اختاره العلامهٔ فی التهذیب من الدلالهٔ علی بقاء الجواز دیدگاه اول آن چیزی است که مرحوم علامه حلی در کتاب تهذیب برگزیده و بر این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۸

عقیده است که پس از نسخ شدن وجوب، جواز آن عمل باقی می‌ماند.

الثانی عدم الدلالهٔ علی الجواز بل یرجع الی الحکم الذی کان قبل الامر و هو خیرهٔ صاحب المعالم و دیدگاه دوم این است که نسخ شدن وجوب دلالتی بر جواز ندارد بلکه همان حکمی که قبل از صدور امر از ناحیه مولی وجود داشته برمی‌گردد و این نظریه از سوی مرحوم صاحب معالم پذیرفته شده است.

استدل للقول الاول بان المنسوخ لما دل علی الوجوب اعنی قوله فقدموا بین یدی نجواکم صدقهٔ فقد دل علی امور ثلاثهٔ برای نظریه اول (یعنی بقای جواز پس از نسخ) این‌گونه استدلال شده است که دلیل نسخ شده که دلالت بر وجوب صدقه دادن داشت در واقع به سه چیز دلالت می‌کند ۱- کون تقدیم الصدقهٔ جایزا اول اینکه پرداخت صدقه امری جایز است [چرا که خداوند به غیر جایز امر نمی‌کند] ۲- کونه امرا راجحا دوم اینکه صدقه دادن رجحان دارد [یعنی انجامش بهتر است] ۳- کونه امرا لازما و سوم اینکه صدقه دادن امری لازم است [و نباید ترک شود] و القدر المتیقن من دلیل الناسخ هو رفع خصوص الالزام و آنچه قطعا به وسیله دلیل نسخ‌کننده برداشته می‌شود [و مورد نسخ قرار می‌گیرد] تنها همان لزوم است و اما ما عداه کالجواز و الرجحان فیؤخذ من دلیل المنسوخ اما غیر از لزوم مانند جواز و رجحان از همان دلیل اول که نسخ شده است قابل برداشت هستند [چرا که دلیل ناسخ آنها را

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۵۹

برطرف نکرده است] نظیره ما اذا دل دلیل علی وجوب شیء و دل دلیل آخر علی عدم وجوبه کما اذا ورد اکرم زیدا و ورد ایضا لا بأس بترک اکرامه شبیه این مسئله آنجایی است که دلیلی دلالت بر وجوب چیزی کند و دلیل دیگری بر واجب نبودن آن دلالت

نماید مثل اینکه در یک دلیل آمده باشد که زید را اکرام کن و در دلیل دیگر گفته باشند که ترک کردن اکرام زید اشکالی ندارد فیحکم باظهریهٔ الدلیل الثانی علی الاول علی بقاء الجواز و الرجحان که در این صورت حکم می‌شود که دلیل دوم ظاهرتر از اولی است و لذا اکرام کردن زید جایز و بلکه رجحان هم دارد [اما واجب نیست]. یلاحظ علیه اشکالی که به این استدلال وارد است اینکه انه لیس للامر الا ظهور واحد و هو البعث نحو المأمور به بدرستی که فعل امر یک ظهور بیشتر ندارد و آن‌هم همان بعث و برانگیختن مکلف بسوی مأمور به است و اما الوجوب فانما یستفاد من امر آخر اما وجوب از جای دیگری استفاده می‌شود و هو کون البعث تمام الموضوع لوجوب الطاعهٔ و الالتزام بالعمل عند العقلاء و آن اینکه تحریک و برانگیختن مولی در نظر عقلاء کاملا دلالت بر لزوم عمل و وجوب اطاعت مولی دارد فاذا دل الناسخ علی ان المولی رفع الید عن بعثه فقد دل علی رفع الید عن مدلول المنسوخ پس وقتی که دلیل نسخ‌کننده دلالت کند بر اینکه مولی دست از تحریک و برانگیختن خود برداشته است پس در واقع دلالت می‌کند بر اینکه مولی بطور کلی از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۰

مدلول و معنای دلیل اول که نسخ شده دست برداشته است فلا معنی للالتزام ببقاء الجواز او الرجحان پس معنا ندارد که ما ملتزم و پایبند به باقی ماندن جواز و رجحان باشیم اذ لیس له الا ظهور واحد و هو البعث نحو المطلوب زیرا فعل امر بیشتر از یک ظهور ندارد که آن‌هم تحریک و برانگیختن مکلف بسوی مطلوب است لا ظهورات متعددهٔ حتی یترک المنسوخ (اللزوم) و یؤخذ بالباقی (الجواز و الرجحان) نه اینکه امر دارای چند ظهور باشد که پس از نسخ، تنها لزوم منسوخ ترک شود و ما بقی آنها یعنی جواز و رجحان باقی بمانند. و بعبارهٔ اخری الجواز و الرجحان من لوازم البعث الی الفعل و به عبارت ساده‌تر اینکه جواز و رجحان از لوازمات عقلی بعث و تحریک مولی بسوی انجام دادن آن کار هستند فاذا نسخ الملزوم فلا وجه لبقاء اللازم پس وقتی که ملزوم یعنی بعث و تحریک مولی نسخ شده و برداشته شوند پس در آن صورت وجهی ندارد که لازمه بعث یعنی جواز و رجحان باقی بمانند.

–

الفصل الثامن الامر بالامر بفعل امر بذلک الفعل (بخش هشتم پیرامون اینکه امر کردن نسبت به دستور دادن به یک کار، امر کردن به آن کار خواهد بود)

گاهی مولی مستقیما و بدون واسطه به مکلفین دستور می‌دهد که کاری را انجام دهند اما گاهی هم مولا امر خود را مستقیما متوجه مردم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۱

نمی‌کند بلکه با واسطه امر می‌نماید مثلا به فردی دستور می‌دهد که تو برو به دیگران امر کن که فلان کار را انجام دهند که در اینجا امر مولی مستقیما متوجه مکلفین نشده است بلکه یک واسطه در مسیر ابلاغ امر و دستور مولی وجود دارد. مانند اینکه خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که برو به مردم امر کن تا فلان کار را انجام دهند.

حال بحثی که در اینجا مطرح است این است که آیا امری که از جانب مولی صادر شده است و با واسطه به مکلفین می‌رسد از نظر دلالت مانند امری است که بدون واسطه و مستقیم به مکلف شده باشد؟ به عبارت واضح‌تر اینکه اوامر بدون واسطه دلالت بر وجوب امتثال و انجام مأمور به در خارج دارند اما آیا امر با واسطه هم همین گونه است و دلالت دارد که مأمور دوم باید آن شیء مورد امر را در خارج انجام دهد؟

مثلا در روایات زیادی از اهل بیت (ع) به پدر و مادر امر شده است که فرزندان خود را از ۷ سالگی به نماز خواندن امر کرده و

وادار نمایید. پس در اینکه فرزندان به نماز خواندن امر شده‌اند شکی نیست اما سؤال این است که آیا فرزندان از ناحیه امام (ع) مأمور به نماز خواندن هستند یا از طرف پدر و مادر؟ یعنی آیا امر امام (ع) به پدر و مادر نسبت به وادار کردن فرزندان به نماز، در واقع امر به خود نماز است یا اینکه نه بلکه صرفا دستوری است که متوجه اولیاء شده و فرزندان نسبت به انجام نماز در خارج تکلیفی ندارند؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: ظاهرا امر به امر، امر و دستور به همان فعل خارجی است زیرا آنچه در این‌گونه موارد به ذهن انسان تبادر می‌کند این است که غرض مولی ظاهرا به همان فعل خارجی و انجام آن در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۲

خارج تعلق گرفته است و امر کردن و دستور دادن مأمور اول از باب رساندن پیام و ابلاغ حکم است یعنی امر مأمور اول دخالتی در اصل قضیه ندارد و صرفا یک واسطه و مبلّغ محسوب می‌شود.

عبارت کتاب چنین است:

اذا امر المولی فردا لیأمر فردا آخر بفعل هنگامی که مولی فردی را امر کند که او برود و فرد دیگری را نسبت به انجام دادن کاری امر کند فهل الامر الصادر من المولی امر بذلک الفعل ایضا او لا؟ پس آیا امر صادرشده از ناحیه مولی، امر به انجام آن کار در خارج است یا نه؟ و لایضاح الحال نذکر مثالا- و برای روشن شدن مطلب مثالی را ذکر می‌کنیم. ان الشارع امر الاولیاء لیأمروا صبیانهم بالصلاة به‌درستی که شارع مقدس به پدر و مادرها دستور داده که به فرزندان خود نسبت به اقامه نماز امر کنند روی بسند صحیح عن ابی عبد اللّه (ع) عن ابیه (ع) قال انا نأمر صبیاننا بالصلاة اذا کانوا بنی خمس سنین فمروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع[۴] با سند صحیح از امام صادق (ع) به نقل از پدرشان امام باقر (ع) نقل شده است که فرمودند: ما اهل بیت فرزندان خود را از سن پنج سالگی به نماز خواندن وادار می‌کنیم پس شما فرزندان خود را از هفت سالگی به نماز امر کنید ففی هذا الحدیث

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۳

امر الامام (ع) الاولیاء بامر صبیانهم بالصلاة پس در این روایت امام (ع) به پدر و مادرها امر کرده‌اند که فرزندان خود را به نماز امر نمایند فعندئذ یقع الکلام فی ان امر الامام یتحدد بالامر بالاولیاء او یتجاوز عنه الی الامر بالصلاة ایضا پس در اینجا این بحث مطرح است که آیا امر امام (ع) تنها در امر کردن پدر و مادرها محدود می‌شود [بدون اینکه لازم باشد عملا بچه‌ها در خارج نماز بخوانند] یا اینکه امر امام از اولیاء تجاوز کرده و به نماز خواندن بچه‌ها در خارج تعلق گرفته است؟

فمحصل الکلام انه لا شک ان الصبیان مأمورون باقامة الصلاة پس خلاصه کلام اینکه در این جهت که فرزندان به نماز خواندن امر شده‌اند شکی نیست انما الکلام فی انهم مأمورون من جانب الاولیاء فقط او هم مأمورون من جانب الشارع ایضا؟ آنچه محل بحث است این است که آیا فرزندان تنها از ناحیه پدر و مادر مأمور به نماز خواندن هستند یا اینکه از ناحیه شارع و امام (ع) مأمور می‌باشند؟ [یعنی آیا امر امام (ع) به اولیاء، در واقع امر به فرزندان است؟] و تظهر الثمرة فی مجالین که فایده و ثمره این بحث در دو جا ظاهر می‌شود الاول شرعیة عبادات الصبیان فایده اول در مورد مشروع بودن عبادت بچه‌ها است فلو کان الامر بالامر؛ امرا بذلک الفعل تکون عبادات الصبیان شرعیة و الا تکون تمرینیة پس اگر امر به امر، در واقع امر به همان عمل خارجی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۴

باشد در این صورت عبادت بچه‌ها [در صورتی که سایر شرایط آن را رعایت کرده باشند] جنبه شرعی خواهد داشت و در غیر این صورت [یعنی اگر امر به امر، امر به آن عمل خارجی نباشد] عبادت بچه‌ها تنها جنبه تمرینی را خواهد داشت و از نظر شرعی صحیح نخواهد بود الثانی فی صحة البیع و لزومه فیما اذا امر الوالد ولده الاکبر بان یأمر ولده الاصغر ببیع متاعه و فایده دوم در صحیح بودن

و لزوم معامله خود را نشان می‌دهد در زمانی که اگر پدری به فرزند بزرگتر خود امر کند که برو و به فرزند کوچکتر امر کن که فلان جنس را بفروشد فنسی الواسطهٔ ابلاغ امر الوالد و اطلع الاصغر من طریق آخر علی امر الوالد فباع المبیع پس آن واسطه [یعنی فرزند بزرگ] فراموش کرد که دستور پدر را به برادرش برساند اما فرزند کوچکتر از راه دیگری بر امر پدرش نسبت به فروختن کالا اطلاع پیدا کرد و آن جنس را به فروش رسانید فان قلنا بان الامر بالامر بفعل؛ امر بنفس ذلک الفعل یکون بیعه صحیحا و لازما پس اگر بگوییم که امر کردن به امر نمودن نسبت به انجام دادن کاری، در واقع امر به همان کار است در این صورت آن معامله صحیح و لازم می‌باشد و ان قلنا بخلافه یکون بیعه فضولیا غیر لازم اما اگر برخلاف آن معتقد باشیم [یعنی بگوییم که امر به امر، امر به انجام دادن فعل خارجی نیست] آن معامله فضولی خواهد بود و لازم نمی‌باشد [بلکه صحت آن وابسته بر اجازه پدر خواهد بود] و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۵

الظاهر ان الامر بالامر بالفعل امر بذلک ایضا و ظاهرا امر به امر نسبت به انجام دادن کاری، امر به همان کار است لان المتبادر فی هذه الموارد تعلق غرض المولی بنفس الفعل زیرا آنچه در امثال این‌گونه موارد به ذهن تبادر می‌کند این است که هدف مولی از صدور آن امر به همان فعل خارجی تعلق گرفته است و کان امر المأمور الاول طریقا للوصول الی نفس الفعل من دون دخالهٔ لامر المأمور الاول و امر کردن مأمور اول تنها راهی برای رسیدن به خود آن عمل خارجی است بدون اینکه امر مأمور اول دخالتی در نفس آن عمل داشته باشد. [یعنی امر مأمور اول صرفا بعنوان پیام‌رسان و مبلّغ مطرح است و نه بیش از این].

-

الفصل التاسع الامر بالشیء بعد الامر به (بخش نهم پیرامون امر کردن به یک چیز بعد از امر به آن و برای دومین بار)

در این قسمت این بحث مطرح شده است که اگر مولی امری را صادر کند و مثلا بگوید «صلّ» یعنی نماز بخوان و قبل از اینکه مکلف آن امر را امتثال کرده و اطاعت نماید دوباره همان را تکرار نماید و بگوید «صلّ»، آیا این امر دوم بعنوان تأکید همان امر اول است که در نتیجه یک‌بار نماز خواندن کافی است یا اینکه این امر دوم تأسیس و ایجاد یک حکم جدید می‌باشد و لذا مکلف لازم است که دو بار نماز بخواند یک‌بار برای امر اول و یکی هم برای امتثال امر دوم؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۶

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند این مسئله صورتهای مختلفی دارد که حکم هرکدام از آنها با دیگری ممکن است متفاوت باشد از آن جمله:

الف) گاهی متعلق امر دوم مقید به قرینه‌ای است که دلالت بر تعدد و کثرت دارد که در این صورت بدون شک امر دوم حمل بر تأسیس و ایجاد حکم دیگری غیر از حکم اول می‌شود و بر مکلف لازم است آن کار را دو بار انجام دهد مانند اینکه مولی بگوید: نماز بخوان. و بعد از اندکی بگوید: نماز دیگری بخوان. که همین قید «دیگری» دلالت بر این دارد که آن عمل را دو بار طلب نموده‌اند.

ب) گاهی برای هریک از امرها علت خاصی را ذکر کرده‌اند مانند اینکه مولی گفته است: هرگاه آیه سجده را خواندی فورا سجده کن. و بعد از اندکی گفته است: هرگاه آیه سجده را شنیدی فورا سجده کن. که این صورت هم حمل بر تأسیس و ایجاد حکم جدید می‌شود چرا که خواندن غیر از شنیدن و گوش دادن است و بنابراین هر علتی معلول خاص خود را دارد پس بر مکلف لازم است که دو بار این عمل را انجام دهد.

البته در اینجا یک بحث دیگری هم مطرح است و آن اینکه در مواردی که علتها و شرطها متعدد بوده ولی جزاء و جواب شرطها

یکی هستند آیا تداخل اسباب و مسببات صورت می‌گیرد یا نه؟ یعنی آیا می‌شود که ما همه آن علل‌ها را یکی فرض نماییم و برای همه آنها یک جزای واحد بیاوریم؟

که تفصیل این بحث در باب مفهوم شرط مطرح شده است و بطور اجمال و سربسته متذکر می‌شویم که قاطبه اصولیین بر این عقیده‌اند که اصل بر عدم تداخل اسباب و مسببات می‌باشد مگر آنکه دلیل خاصی بر جواز

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۷

تداخل وجود داشته باشد مانند تداخل اسباب وضو و غسل که می‌شود برای چند سبب [مانند بول و نوم و ...] یک وضوی واحد گرفت و یا برای چند سبب متعدد در غسل [مانند جنابت و حیض و مس میت و ...] یک غسل به نیت همه آنها انجام داد. که این دو مورد دلیل خاصی دارند اما در غیر این موارد اصل بر عدم تداخل می‌باشد و لذا بر مکلف لازم است که به تعداد اسباب موجود، اقدام به انجام دادن آن واجب بنماید و مثلا کسی که هم آیه سجده را خوانده و هم از دیگری شنیده است باید دو بار سجده نماید.

ج) گاهی برای یکی از دو امر علتی ذکر شده و برای دیگری سببی ذکر نشده است مانند اینکه مولی بگوید: وضو بگیر. و پس از اندکی بگوید:[۵]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه ؛ ص۲۶۷

گاه بول کردی وضو بگیر.

د) گاهی هم برای هیچ‌یک از امرها علت و سببی ذکر نشده است مانند اینکه بگویند: اکرم زیدا. و دوباره تکرار کنند که: اکرم زیدا.

که این دو صورت اخیر محل بحث و نزاع می‌باشند که آیا امر دوم در این‌گونه موارد حمل بر تأسیس می‌شود یا حمل بر تأکید؟ آیت اللّه سبحانی می‌گویند: به نظر ما نفس این جملات دلالتی بر تأسیس یا تأکید ندارند و لذا در این‌گونه موارد کلام مجمل بوده و می‌بایست به کمک قرائن و دلائل دیگر مشکل را حل نماییم.

عبارت کتاب چنین است:

هل الامر بالشیء بعد الامر به ظاهر فی التأکید او التأسیس آیا امر کردن به یک چیز بعد از امر به آن [و برای بار دوم] ظهور در تأکید همان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۸

امر اول دارد یا اینکه تأسیس و ایجاد حکم جدید است؟ فمثلا اذا امر المولی بشیء ثم امر به قبل امتثال الامر الاول فهل هو ظاهر فی التأکید او ظاهر فی التأسیس؟ مثلا- اگر مولی به چیزی دستور دهد و قبل از اینکه مکلف امر اول را اطاعت نموده باشد دوباره به همان چیز امر کند پس آیا این امر دوم ظاهر در تأکید همان امر اول است یا اینکه ظهور در تأسیس و ایجاد حکم جدیدی دارد؟ للمسألة صور این مسئله چند صورت دارد. الف) اذا قید متعلق الامر الثانی بشیء یدل علی التعدد و الکثرة کما اذا قال: صل. ثم قال: صل صلاة اخری صورت اول وقتی است که متعلق امر دوم همراه با قیدی باشد که دلالت بر تعدد و کثرت نماید مانند اینکه مولی بگوید: نماز بخوان و سپس بگوید: نماز دیگری بخوان. ب) اذا ذکر لکل حکم سبب خاص کما اذا قال اذا نمت فتوضأ و اذا مسست میتا فتوضأ صورت دوم هنگامی است که برای هریک از امرها علت خاصی ذکر شود مثل اینکه مولی بگوید: هرگاه خوابیدی پس از آن وضو بگیر و باز بگوید: هرگاه مرده‌ای را لمس کردی وضو بگیر.

ج) ان یذکر السبب الواحد من الحکمین دون الآخر کما اذا قال توضأ ثم قال اذا بلت فتوضأ صورت سوم این است که برای یکی از امرها علتی ذکر شود ولی برای دیگری علتی ذکر نشده باشد مانند اینکه مولی بگوید:

وضو بگیر و سپس بگوید: هرگاه بول کردی وضو بگیر. د) ان یکون الحکم خالیا عن ذکر السبب فی کلا الامرین و صورت چهارم این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۶۹

است برای هیچ‌کدام از امرها سببی ذکر نشده باشد. لا اشکال فی ان الامر فی الصورهٔ الاولی للتأسیس لا للتأکید اولا لان الامر الثانی صریح فی التعدد بدون اشکال امر دوم در صورت اول [که متعلق امر دوم همراه با قرینه تعدد بود] حمل بر تأسیس و ایجاد حکم جدید می‌شود نه اینکه تأکید امر اول باشد زیرا امر دوم صراحت در تعدد دارد و اما الصورهٔ الثانیهٔ فهی کالصورهٔ الاولی ظاهرهٔ فی تأسیس ایجاب وراء ایجاب آخر اما در صورت دوم [که برای هریک از امرها علت خاصی ذکر شده باشد] مانند صورت اول ظهور در تأسیس و ایجاد وجوبی غیر از وجوب اول دارد نعم یقع الکلام فی امکان التداخل بأن یمتثل کلا الوجوبین المتعددین بوضوء واحد و عدمه البته در این رابطه بحثی وجود دارد که آیا تداخل ممکن است به این معنا که هر دو وجوب را با یک وضوی واحد اطاعت و امتثال نماییم یا اینکه تداخل ممکن نیست؟ فهو مبنی علی تداخل المسببات و عدمه پس بحث تداخل وابسته بر این است که آیا مسببات [یعنی دو عمل واجب] می‌توانند تداخل کرده و در قالب یک فعل واحد صورت بپذیرند یا نه؟ فعلی الاول یکفی وضوء واحد دون علی الثانی پس بنا بر صورت اول [که تداخل ممکن باشد] یک وضو برای هر دو امر کافی است اما برطبق صورت دوم [که تداخل ممکن نباشد] یک وضو کفایت نمی‌کند و سیأتی الکلام فیه فی باب المفاهیم و بحث تداخل و امکان و عدم آن در باب مفاهیم خواهد آمد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۰

فیختص محل البحث بالصورتین الاخیرتین بنابراین آنچه محل نزاع و بحث است همان دو صورت سوم و چهارم است و لعل القول بالاجمال و عدم ظهور الکلام فی واحد من التأکید و التأسیس اولی و شاید معتقد شدن به مبهم بودن کلام در این دو صورت و روشن نبودن جمله در هیچ‌کدام از تأکید یا تأسیس بهتر باشد لان الهیئتین تدلان علی تعدد البعث و هو اعم من التأکید و التأسیس زیرا دو هیئت امر دلالت بر تعدد بعث و برانگیختن مولی دارند و تعدد بعث اعم از تأکید یا تأسیس است [یعنی تعدد بعث هم با تأکید سازگاری دارد و هم با تأسیس و شامل هر دو مورد می‌شود زیرا ممکن است امر دوم به انگیزه هرکدام از این دو صادر شده باشد] و ما یقال من ان التأسیس اولی من التأکید لا یثبت به الظهور العرفی و آنچه گفته شده که تأسیس نسبت به تأکید اولویت داشته و قوی‌تر است سخنی است که به واسطه آن نمی‌توان ظهور عرفی را به اثبات رساند [یعنی این ادعا چیزی است که با ظهور عرفی کلام هماهنگ نبوده و دلیلی هم بر این اولویت وجود ندارد].

*** تم الکلام فی المقصد الاول و الحمد للّه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۱

المقصد الثانی فی النواهی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۲

-

المقصد الثانی فی النواهی و فیه فصول

اشاره

مقصد دوم این کتاب مربوط به فعل نهی می‌باشد که دارای ۳ فصل است.

فصل اول در مورد بررسی ماده و صیغه نهی.

فصل دوم مربوط به مسئله اجتماع امر و نهی می‌باشد.

و فصل سوم به اقتضاء و دلالت نهی بر فساد پرداخته است.

–

الفصل الاول فی مادهٔ النهی و صیغته (بخش اول در مورد ماده و صیغه نهی)

اشاره

در باب امر ما با مطالب متنوعی آشنا شدیم از آن جمله مباحثی پیرامون ماده و صیغه امر یا مسئله دلالت امر بر مره و تکرار یا اعتبار علو و استعلاء در امرکننده و ....

در مبحث نهی هم عینا شبیه همان مباحث مطرح هستند. منظور از ماده نهی همان کلمه نهی است که متشکل از «نون- هاء- ی» می‌باشد و این واژه به معنای زجر و بازداشتن و جلوگیری کردن از انجام یک کار است چنانکه در قرآن مجید هم این کلمه به همین معنا استعمال شده است.

أَ رَأَیْتَ الَّذِی یَنْهی عَبْداً إِذا صَلَّی (العلق/ ۹ و ۱۰) آیا دیدی آن کسی را که بندگان را از نماز خواندن منع می‌کرد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۳

اما منظور از صیغه نهی همان هیئت و قالب فعل «لا تفعل» می‌باشد که برای زجر و بازداشتن وضع شده است.

مشهور اصولیین بر این عقیده‌اند که معنای امر و نهی یکی است و هر دو به معنای طلب هستند لکن امر برای طلب فعل و انجام دادن کار است اما نهی برای طلب ترک و انجام ندادن می‌باشد اما آیت اللّه سبحانی این نظریه را نپذیرفته و می‌فرمایند: به نظر ما امر برای بعث و برانگیختن مکلف نسبت به انجام دادن یک کار وضع شده ولی نهی برای زجر و بازداشتن مکلف وضع گردیده است.

به عبارت ساده‌تر اینکه در باب نهی بحثی مطرح است که آیا متعلق نهی نفس ترک کردن است (که یک امر عدمی می‌باشد) یا اینکه متعلق نهی کنترل و کفّ‌نفس و خودداری مکلف از انجام دادن کار است (که یک امر وجودی است)؟ چرا که بین کف‌نفس و مجرد ترک رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است مثلا- جوانی که میل جنسی دارد اگر زنا نکند نسبت به او کف‌نفس و خودداری از زنا صادق خواهد بود اما نسبت به پیرمردی که قوای جنسی خود را از دست داده و هم‌اینک میلی ندارد، ترک زنا صدق می‌کند اما کفّ از زنا صادق نیست چرا که کفّ و خودداری در جایی است که مکلف با امکان و میل خود از انجام آن کار منصرف شده باشد و لذا کفّ نفس و خودداری کردن، امری وجودی است اما مجرد ترک، امری عدمی می‌باشد.

حال مشهور اصولیین می‌گویند متعلق نهی امری عدمی است یعنی مجرد ترک آن کار. اما آیت اللّه سبحانی بر این باورند که متعلق نهی امری وجودی است که همان زجر و بازداشتن می‌باشد که در مقام امتثال و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۴

اطاعت به صورت کفّ‌نفس و خودداری مکلف ظاهر می‌شود. و لذا ایشان می‌فرمایند: که متعلق امر و نهی هر دو امر وجودی هستند لکن از نظر حقیقت و مبادی و آثار متفاوت می‌باشند یعنی امر، انشاء بعث و تحریک و برانگیختن است اما نهی، زجر و بازداشتن و جلوگیری کردن می‌باشد. کما اینکه منشأ صدور امر، وجود مصالحی است که در مأمور به وجود دارد اما منشأ صدور نهی، وجود مفاسدی است که در منهی عنه وجود دارد. و از نظر آثار هم انجام دادن مأمور به اطاعت محسوب شده و ثواب دارد در حالی که انجام دادن منهی عنه معصیت بوده و عقاب خواهد داشت.

و مطلب آخر اینکه همان گونه که در امر، علو و استعلاء آمر شرط بود در نهی هم علو رتبه و استعلاء ناهی معتبر می‌باشد.
عبارت کتاب چنین است:
النهی هو الزجر عن الشیء نهی یعنی بازداشتن از چیزی و جلوگیری کردن از انجام کاری قال سبحانه أ رَأَیْتَ الَّذِی یَنْهی عَبْداً إِذا صَلَّی (العلق/ ۹- ۱۰) چنانچه خداوند سبحان می‌فرماید: آیا دیدی آن کسی را که بندگان را از نماز خواندن منع می‌کرد و یعتبر فیه العلو و الاستعلاء و در نهی، برتری رتبه و تسلط ناهی معتبر می‌باشد و یتبادر من مادهٔ النهی الحرمهٔ بمعنی لزوم الامتثال علی وفق النهی و از ماده نهی، حرمت به ذهن انسان تبادر می‌کند به این معنا که لازم است برطبق نهی اطاعت صورت بگیرد و الدلیل علیه قوله سبحانه وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَ قَدْ

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۵

نُهُوا عَنْهُ (النساء/ ۱۶۱) و دلیل بر تبادر حرمت، این آیه شریفه است که [در مقام مذمت رباخوارها] می‌فرماید: آنها در حالی که نهی شده بودند ربا گرفتند و قوله سبحانه فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ (الاعراف/ ۱۶۶) و در جای دیگر می‌فرماید: پس چون از آنچه نهی شده بودند سرپیچی کردند به آنها گفتیم مانند میمونهای پست باشید و قوله سبحانه و ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (الحشر/ ۷) و باز می‌فرماید: آنچه را که خدا و رسول به شما امر کردند عمل کرده و آنچه را نهی نمودند ترک نمایید [که از همه این آیات معلوم می‌شود که ماده نهی ظهور در حرمت دارد] و قد مر نظیر هذه المباحث فی مادهٔ الامر فلا نطیل و قبلا شبیه این مباحث در باب ماده امر گذشت پس این مطالب را طولانی نمی‌کنیم و اما صیغهٔ النهی فالمشهور بین الاصولیین انها کالامر فی الدلالهٔ علی الطلب اما صیغه نهی [مانند لا تفعل] در نظر مشهور اصولی‌ها مانند امر است که دلالت بر طلب دارد غیر ان متعلق الطلب فی احدهما هو الوجود اعنی نفس الفعل و فی الآخر العدم اعنی ترک الفعل الا اینکه متعلق طلب در یکی از آن دو (یعنی در فعل امر)، امری وجودی است یعنی انجام دادن فعل است و در دیگری (یعنی در فعل نهی)، امری عدمی است یعنی مجرد انجام ندادن فعل می‌باشد و لکن الحق ان الهیئهٔ فی الاوامر وضعت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۶

للبعث الی الفعل و فی النواهی وضعت للزجر اما حق این است که هیئت فعل امر برای بعث و برانگیختن مکلف برای انجام دادن کار وضع شده اما هیئت فعل نهی برای بازداشتن و جلوگیری نمودن وضع گردیده است [و هر دو امری وجودی هستند چرا که ثمره زجر و بازداشتن، همان کفّ نفس و خودداری مکلف می‌باشد] و هما اما بالجوارح کالاشارهٔ بالرأس و الید او باللفظ و الکتابهٔ و این بعث و زجر یا با کمک اعضاء و جوارح است مانند اشاره کردن با دست و سر و یا به کمک لفظ و نوشتن صورت می‌گیرد. و علی ضوء ذلک فالامر و النهی متحدان من حیث المتعلق مختلفان من حیث الحقیقهٔ و المبادئ و الآثار و با توجه به این مطالب معلوم است که امر و نهی از نظر متعلق با یکدیگر برابرند [یعنی متعلق هر دو، امری وجودی است] اما از نظر ماهیت و مقدمات و نتایجشان با یکدیگر تفاوت دارند اما الاختلاف من حیث الحقیقهٔ فالامر بعث انشایی و النهی زجر کذلک اما تفاوت امر و نهی از نظر ماهیت، این است که امر، انشاء بعث و برانگیختن است اما نهی، انشاء زجر و بازداشتن می‌باشد و اما من حیث المبادی فمبدأ الامر هو التصدیق بالمصلحهٔ و الاشتیاق الیها و مبدأ النهی هو التصدیق بالمفسدهٔ و الانزجار عنها اما تفاوتشان از نظر مقدمات این است که مقدمه امر، پذیرش وجود مصلح در مأمور به و شوق به آن مصلحت است در حالی که مقدمه نهی، پذیرش وجود یک مفسده در منهی عنه و نفرت از آن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۷

مفسده می‌باشد و اما من حیث الآثار فان الاتیان بمتعلق الامر اطاعهٔ یوجب المثوبهٔ و الاتیان بمتعلق النهی معصیهٔ توجب العقوبهٔ و بالاخره تفاوت آنها از نظر نتایج و آثار این است که انجام دادن متعلق امر (مأمور به) اطاعت محسوب شده و پاداش دارد در حالی

که انجام دادن متعلق نهی (منهی عنه) معصیت بوده و موجب مجازات و عقوبت می گردد.

-

ظهور الصیغهٔ فی التحریم (ظاهر بودن فعل نهی در حرمت)

قبلا در مباحث امر گفته شد که فعل امر برای بعث و تحریک مکلف وضع شده نه اینکه برای وجوب یا استحباب وضع شده باشد بلکه وجوب یا استحباب خارج از مدلول فعل امر بوده و از حکم عقل استنباط می گردند.

یعنی عقل در دایره عبودیت و مولویت حکم می کند که اطاعت امر مولی واجب است مگر آنکه دلیل خاصی بر استحباب وجود داشته باشد و بر اساس آن برای مکلف جایز باشد که امر مولی را انجام ندهد و الا اصل بر این است که امر مولی بر وجوب حمل شود.

در باب نهی نیز عینا همین مطلب مطرح می گردد که فعل نهی صرفا برای زجر و بازداشتن وضع شده است و حرمت و کراهت مدلول لفظی فعل نهی نیستند بلکه آنها را با کمک عقل باید بدست آورد. یعنی عقل در دایره عبودیت و مولویت حکم می کند که اطاعت مولی واجب و سرپیچی از نهی او حرام است بنابراین اصل این است که نهی صادر شده از ناحیه مولی بر حرمت حمل شود مگر آنکه دلیل و قرینه خاصی وجود داشته باشد که به کمک آن معلوم شود که منشأ نهی مولی کراهت بوده است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۸

به عبارت ساده‌تر اینکه حکم عقل این است که مکلف در مواجهه با اوامر و نواهی مولی باید راه ایمنی‌بخش را طی کند یعنی به گونه‌ای عمل نماید که نسبت به انجام وظایف خود، اطمینان خاطر داشته باشد و این تنها در صورتی محقق می‌شود که اوامر مولی را بر وجوب و نواهی او را بر حرمت حمل نماییم. بنابراین وجوب و حرمت از مدالیل عقلیه بوده و امر و نهی برای آنها وضع نشده‌اند.

عبارت کتاب چنین است:

قد علمت ان هیئهٔ لا- تفعل موضوعهٔ للزجر کما ان هیئهٔ افعل موضوعهٔ للبعث در مباحث قبل دانستید که فعل نهی برای زجر و جلوگیری کردن و فعل امر برای بعث و برانگیختن وضع شده‌اند و اما الوجوب و الحرمهٔ فلیسا من مدالیل الالفاظ و انما ینتزعان من مبادئ الامر و النهی اما وجوب و حرمت جزء مدلول الفاظ نیستند بلکه عقلا از مقدمات امر و نهی استفاده می گردند فلو کان البعث ناشئا من ارادهٔ شدیدهٔ او کان الزجر صادرا عن کراههٔ کذلک ینتزع منهما الوجوب و الحرمهٔ پس اگر منشأ تحریک مولی یک شوق شدید و منشأ زجر و بازداشتن مولی، یک نفرت شدید باشد از آن امر و نهی، وجوب و حرمت انتزاع می‌شود و اما اذا کانا ناشئین من ارادهٔ ضعیفهٔ او کراههٔ کذلک فینتزع منهما الندب و الکراههٔ و اما اگر منشأ امر و نهی مولی، شوق یا نفرت ضعیف باشد از آنها استحباب و کراهت بدست می‌آید. و مع الاعتراف

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۷۹

بانهما لیسا من المدالیل اللفظیهٔ لکن الامر و النهی اذا لم یقترنا بما یدل علی ضعف الارادهٔ او الکراههٔ ینتزع منهما الوجوب و الحرمهٔ بحکم العقل علی ان بعث المولی او زجره لا- یترک بلا امتثال و با اینکه ما اعتراف می کنیم که وجوب و حرمت از مدلولهای لفظی نیستند اما معتقدیم که فعل امر و نهی اگر همراه با قرینه‌ای نباشند که دلالت بر ضعف شوق یا نفرت مولی داشته باشد از آنها وجوب و حرمت استنباط می گردد زیرا عقل به درستی حکم می کند که بعث و تحریک یا زجر و بازداشتن مولی بدون اطاعت نباید ترک شوند و احتمال انهما ناشئان من ارادهٔ او کراههٔ ضعیفهٔ لا یعتمد علیه ما لم یدل علیه دلیل و مجرد اینکه ممکن است ما احتمال بدهیم که شاید منشأ امر و نهی مولی یک شوق یا نفرت ضعیف باشد فایده نداشته و تا دلیل محکمی وجود نداشته باشد نمی‌شود بر

این گونه احتمالات تکیه نمود. و بعبارهٔ اخری العقل یلزم بتحصیل المؤمن فی دائرهٔ المولویهٔ و العبودیهٔ و به عبارت دیگر اینکه عقل ما را ملزم و مجبور می‌کند که در محدوده بندگی با مولای خود راهی را برویم که نسبت به انجام وظایفمان ایمنی خاطر و اطمینان‌بخش باشد و لا یتحقق الا بالاتیان بالفعل فی الامر و ترکه فی النهی و این اطمینان خاطر محقق نمی‌شود مگر اینکه در امر، ما مأمور به را انجام دهیم و در نهی، منهی عنه را ترک نماییم [یعنی امر را بر وجوب و نهی را بر حرمت حمل کنیم].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۰

–

النهی و الدلالهٔ علی المرهٔ و التکرار (نهی و دلالت آن بر مره و تکرار)

در بحث پنجم از مباحث امر گفته شد که فعل امر به‌خودی‌خود دلالتی بر مره و تکرار ندارد زیرا صیغه امر دلالت بر بعث و طلب دارد و ماده امر هم صرفا دلالت بر نوع مأمور به می‌کند و لذا ما در نفس فعل امر دلیلی بر مره و تکرار نداریم اگرچه عقلا و به دلائلی که در باب اجزاء گفته شد انجام دادن و اتیان یک فرد از افراد مأمور به در جهت اطاعت و امتثال امر مولی کفایت می‌کرد.

در باب نهی هم همین مسئله مطرح است که نفس صیغه فعل نهی به‌خودی‌خود دلالتی بر مره و تکرار نمی‌کند چرا که هیئت فعل نهی برای زجر و بازداشتن وضع شده و ماده نهی هم صرفا دلالت بر نوع عمل منهی عنه می‌کند و مثلا وقتی که مولا بگوید: لا تشرب الخمر، هیئت و صیغه این فعل دلالت بر منع و زجر دارد و ماده «ش ر ب» در این قالب دلالت بر نوع عملی که باید ترک شود می‌نماید پس بنابراین در خود این فعل دلیلی وجود ندارد که از آن مره یا تکرار استفاده شود.

لکن در باب نهی خصوصیتی وجود دارد که آن را از فعل امر جدا می‌سازد و آن اینکه در باب امر چون آنچه مطلوب امرکننده است اتیان و تحقق مأمور به در خارج می‌باشد لذا انجام یک فرد از افراد مأمور به در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۱

تحقق هدف آمر کفایت می‌کند اما در باب نهی چونکه از طبیعت یک چیزی نهی شده است ترک یک فرد کافی نمی‌باشد مثلا وقتی که مولاـ بگوید: لا تشرب الخمر، او از تمام افراد و مصادیق نوشیدن خمر نهی نموده است و بر مکلف لازم است که از تمام مصادیق شرب خمر در تمام زمانها و مکانها خودداری کند چرا که ترک کردن یک طبیعت تنها در صورتی محقق می‌شود که از تمامی افراد و مصادیق آن طبیعت خودداری گردد و البته این خصوصیت در باب نواهی ربطی به تکرار یا مره ندارد بلکه یک ویژگی عقلی می‌باشد.

ان النهی کالامر لا یدل علی المرّهٔ و لا التکرار به‌درستی که فعل نهی مانند فعل امر دلالتی بر مره (یک‌بار) و تکرار ندارد لان المادهٔ وضعت للطبیعهٔ الصرفهٔ و الهیئهٔ وضعت للزجر فاین الدال علی المرهٔ و التکرار؟ زیرا ماده نهی تنها برای نوع عمل مورد نهی وضع شده و هیئت و صیغه نهی هم فقط دلالت بر زجر و بازداشتن می‌کند پس چه چیزی است که بخواهد دلالت بر مره و تکرار نماید؟ [یعنی ما در خود لفظ نهی دلیلی بر مره و تکرار نداریم] نعم لما کان المطلوب هو ترک الطبیعهٔ المنهی عنها البته چونکه در باب نهی آنچه مطلوب مولی است این است که طبیعت کار یا چیزی که مورد نهی واقع شده ترک شود و لا یحصل الترک الا بترک جمیع افرادها و ترک کردن یک طبیعت حاصل نمی‌شود مگر به ترک تمام مصادیق و افراد آن یحکم العقل بالاجتناب عن جمیع محققات الطبیعهٔ بنابراین عقل حکم می‌کند که ما از تمام آن چیزهایی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۲

که ممکن است طبیعت مورد نهی را محقق سازند اجتناب نماییم و هذا غیر دلالهٔ اللفظ علی التکرار و البته این [یک امر عقلی است و] ربطی به دلالت لفظ نهی بر تکرار ندارد. و منه یظهر عدم دلالتها علی الفور و التراخی بنفس الدلیل و از اینجا معلوم می‌شود که

فعل نهی دلالتی بر فوریت اطاعت یا جواز تأخیر انداختن امتثال هم ندارد و دلیل این مطلب هم همان دلیل قبلی است [که صیغه نهی برای زجر وضع شده و ماده آن‌هم تنها دلالت بر نوع عمل مورد نهی دارد و لذا در خود لفظ نهی دلیلی بر فور و تراخی وجود ندارد بلکه این امور را باید با ادله عقلی اثبات کرد].

-

الفصل الثانی اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین (بخش دوم پیرامون مسئله اجتماع امر و نهی در شیء واحد)

اشاره

یکی از مسائل مهم و دقیق در علم اصول، مسئله اجتماع امر و نهی در شیء واحد است که پیوسته مورد بحث و اختلاف نظر هم قرار دارد. قبل از ورود در اصل مباحث لازم است اموری را بعنوان مقدمه ذکر نماییم.

اولا اینکه ما سه نوع اجتماع داریم که عبارتند از: ۱- اجتماع آمری ۲- اجتماع مأموری ۳- اجتماع موردی.

اجتماع آمری در جایی است که یک نفر واحد بعنوان امرکننده و نهی‌کننده به فرد واحدی بعنوان مأمور و منهی نسبت به یک شیء واحد امر و نهی نماید یعنی اینکه امرکننده و نهی‌کننده یک نفر باشد و از طرف دیگر امر شونده و نهی شونده هم یک نفر باشد علاوه بر اینکه متعلق امر و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۳

نهی هم یک چیز واحد باشد مانند اینکه مولی امر کرده و بگوید: بنویس و در همان حال نهی کرده و بگوید: ننویس! که این نوع از اجتماع عقلا محال بوده و نزاعی هم در مورد آن وجود ندارد. و بنابراین، اجتماع آمری از محل بحث اصولیین خارج است. لازم به ذکر است که در این نوع از اجتماع، امرکننده باعث جمع شدن امر و نهی شده است و لذا به آن اجتماع آمری گفته می‌شود.

اما اجتماع مأموری در جایی است که امرکننده و نهی‌کننده یک نفر است. امر شونده و نهی شونده هم یک نفر است اما متعلق امر با متعلق نهی متفاوت است که در ابتدای کار هم اجتماعی وجود ندارد اما ممکن است مکلف با سوء اختیار خودش بین امر و نهی را جمع کند و باعث اجتماع شود و لذا این مورد را اجتماع مأموری نامیده‌اند مانند اینکه مولی امر کرده که نماز بخوان و نهی کرده که غصب نکن. و البته بین غصب و نماز رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است یعنی ممکن است کسی نماز بخواند اما غصب نکند کما اینکه ممکن است غصب صورت بگیرد ولی نمازی محقق نشود. ولی مکلف با سوء اختیار خود می‌تواند بین این دو را جمع کرده و در ملک غصبی نماز بخواند که همین اجتماع مأموری محل بحث و نزاع اصولیین می‌باشد که آیا این‌چنین اجتماعی ممکن است یا نه؟

اما اجتماع موردی در جایی است که آمر و ناهی یک نفر باشد. مأمور و منهی هم یک نفر است اما متعلق امر و نهی با یکدیگر تفاوت دارند لکن مکلف هر دو را باهم انجام می‌دهد مانند اینکه مولی امر کرده که نماز بخوان و نهی کرده که به نامحرم نگاه نکن اما مکلف در یک زمان واحد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۴

هر دو کار را باهم انجام می‌دهد یعنی هم نماز می‌خواند و هم به نامحرم نگاه می‌کند که این مورد هم از محل بحث و نزاع اصولی‌ها خارج است و همه آقایان علماء اتفاق‌نظر دارند که این نوع از اجتماع ممکن می‌باشد و در نتیجه مکلف در یک لحظه هم اطاعت نموده و هم معصیت کرده است.

لازم به ذکر است که تفاوت اجتماع مأموری با موردی در این است که در اجتماع مأموری حقیقتا بیشتر از یک فعل از مکلف صادر

نمی‌شود اما همان فعل واحد دارای دو عنوان است یعنی کسی که در ملک غصبی نماز می‌خواند فی الواقع دو کار انجام نداده است بلکه یک عمل واحـد است که دارای دو عنوان می‌باشـد چرا که غصب یعنی تصـرف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن. اما آن تصـرف، می‌تواند به شکلها و صورتهای مختلفی ظاهر شود مثلا تصرف در قالب نشستن در ملک غیر- تصرف در قالب راه رفتن در ملک غیر- تصـرف در قالب خوابیـدن در ملک غیر و یکی هم تصـرف در قالب نماز خواندن در ملک غیر. و لذا کسـی که مثلا در ملک غیر نماز خوانـده است عرفا دو کار انجام نداده بلکه یک عمل واحد از او صادر شده که هم به آن عنوان غصب صادق اسـت و هم عنوان نماز. اما در اجتماع موردی این‌گونه نیست بلکه حقیقتا مکلف مرتکب دو عمل جـداگانه گشـته است که هم‌زمان انجام گرفته‌انـد مثلا کسـی که در حال نماز خواندن به نامحرم هم نگاه می‌کند یک فعل انجام نداده بلکه دو عمل جداگانه را با هم انجام می‌دهـد که یکی نگاه هست و دیگری نماز و البته به نماز او عنوان نگاه صـدق نمی‌کنـد کما اینکه به نگاه او هم نماز نمی‌گویند و لذا دو کار باهم در حال انجام شدن هستند

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۵

درحالی‌که در اجتماع مأموری همان تصرف در ملک غیر نماز بود و همان نماز، تصرف محسوب می‌شد.

با این توضـیحات مقـدمه دوم ما هم معلوم می‌شود و آن اینکه در عنوان این بحث که گفته شـد «اجتماع امر و نهی در شـیء واحد»، منظور از کلمه «واحـد»، یعنی مصـداق واحـد و فعل واحـد یا وجود واحـد. یعنی آیا ممکن است که در یک فعل واحـد خارجی دو عنوان متضاد جمع شوند؟ به‌طوری‌که آن فعل واحد هم از مصادیق مأمور به باشد و هم از افراد منهی عنه؟

و بنابراین اجتماع موردی از محل بحث ما خارج می‌شود چرا که آن فردی که هم نماز می‌خوانـد و هم به نامحرم نگاه می‌کند عملا دو کار را انجام داده است نه یک فعل واحد را. کما اینکه وحدت مفهومی هم از بحث ما خارج خواهد بود مثلا به سجده برای خدا امر شده و از سـجده برای بت نهی شده است ولی هیچ‌گاه سـجده للّه با سـجده للصنم قابل جمع نیستند و نمی‌شود سجده واحدی را فرض کرد که هم برای خـدا باشد و هم برای بت. اما با این حال مفهوم سـجده یکی است و سـجده برای خدا و سـجده برای بت در مفهوم سـجده بودن اتحاد دارنـد اگرچه در مصـداق و مفهوم مقیدشان [که یکی مقید به برای خدا بودن و دیگری مقید به برای بت بودن است] متفاوتند.

عبارت کتاب چنین است:

اختلفت کلمـات الاـصولیین فی جواز اجتماع الامر و النهی فی شـیء واحـد اصولی‌ها در مورد اجتماع امر و نهی در یک مورد واحد اختلاف نظر دارند و قبل بیان ادلهٔ الطرفین نذکر امورا و قبل از بیان کردن دلایل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۶

دو طرف [کسانی که اجتماع را ممکن دانسته و آنهایی که آن را محال می‌دانند] اموری را [از باب مقدمه] ذکر می‌کنیم.

-

الامر الاول فی انواع الاجتماع (مقدمه اول در مورد انواع اجتماع)

اشاره

ان للاجتمـاع انحـاء ثلاثـهٔ به‌درستی که برای اجتمـاع سه صورت وجود دارد الف) الاجتمـاع الآـمری فهو عبارهٔ عما اذا اتحـد الآمر و الناهی و المأمور و المنهی (المکلف) و المأمور به و المنهی عنه (المکلف به) مع وحدهٔ زمان امتثال الامر و النهی صورت اول اجتماع آمری است که آن عبـارت است از اینکه امرکننـده و نهی‌کننـده یک نفر باشـد. امر شونـده و نهی شونـده که همان مکلف است نیز

یک نفر باشد. مورد تکلیف و عملی که امر و نهی به آن تعلق گرفته نیز یک فعل واحد باشد و زمان اطاعت امر و نهی هم یکی باشد فیکون التکلیف عندئذ محالاـ پس چنین تکلیفی محال است کما اذا قال: صل فی ساعهٔ کذا و لا تصل فیها مثل اینکه مولی بگوید در ساعت فلاـن نماز بخوان و در همان ساعت نماز نخوان! و یعبر عن هذا النوع بالاجتماع الآمری لان الآمر هو الذی حاول الجمع بین الامر و النهی فی شیء واحد و علت اینکه از این نوع اجتماع، با عنوان آمری تعبیر شده است این است که امرکننده بین امر و نهی را جمع نموده است. [کلمه حاول یعنی اقدام نموده است] ب) الاجتماع المأموری هو عبارهٔ عما اذا اتحد الآمر و الناهی و المأمور و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۷

المنهی و لکن اختلف المأمور به و المنهی عنه نوع دوم اجتماع مأموری می‌باشد و آن عبارت است از جایی که امرکننده و نهی‌کننده یکی باشد مکلف هم که به او امر و نهی شده است یک نفر است اما مورد تکلیف یعنی آنچه که متعلق امر است با متعلق نهی تفاوت دارد کما اذا خاطب الشارع المکلف بقوله: صل و لاـ تغصب مثل اینکه شارع به مکلف خطاب نموده است که نماز بخوان و غصب نکن فالمأمور به غیر المنهی عنه پس متعلق امر (نماز) غیر از متعلق نهی (غصب) می‌باشد غیر ان المکلف بسوء اختیاره جمعهما فی مورد واحد علی وجه یکون المورد مصداقا لعنوانین و مجمعا لهما لکن مکلف با سوء انتخاب خود غصب و نماز را در یک مورد واحد جمع کرده است به‌طوری که آن عمل واحد در خارج، مصداق برای هر دو عنوان (غصب و نماز) بوده و محل اجتماع دو عنوان شده است. ج) الاجتماع الموردی و هو عبارهٔ عما اذا لم یکن الفعل مصداقا لکل من العنوانین بل یکون هنا فعلاـن تقارنا و تجاورا فی وقت واحد یکون احدهما مصداقا لعنوان الواجب و ثانیهما مصداقا لعنوان الحرام و صورت سوم اجتماع موردی است و آن یعنی اینکه یک عمل واحد خارجی از مکلف صادر نشده که مصداق برای دو عنوان باشد بلکه ما با دو عمل مواجهیم که مقارن و هم‌زمان با یکدیگر در حال وقوع هستند که یکی از آنها مصداق واجب و دیگری مصداق حرام می‌باشد مثل النظر الی الاجنبیهٔ فی اثناء الصلاهٔ فلیس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۸

النظر مطابقا لعنوان الصلاهٔ و لا الصلاهٔ مطابقا لعنوان النظر الی الاجنبیهٔ و لا ینطبقان علی فعل واحد مانند نگاه کردن به نامحرم در وسط نماز که نگاه به نامحرم، نماز نیست و نماز هم، نگاه نمی‌باشد و این دو در یک عمل واحد هم جمع نیستند [که ما یک فعل واحد داشته باشیم که به آن‌هم نماز گفته شود و هم نگاه] بل المکلف یقوم بعملین مختلفین متقارنین فی زمان واحد کما اذا صلی و نظر الی الاجنبیهٔ بلکه مکلف به انجام دادن دو کار متفاوت که هم‌زمان صورت می‌گیرند اقدام کرده است مثل اینکه نماز می‌خواند و به نامحرم هم نگاه می‌کند.

-

تنبیه: (تذکر به یک نکته)

اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع فی الاجتماع المأموری لاـ الآمری و الموردی حال که این تقسیمات را دانستی پس بدان که نزاع و بحث اصولیین در اجتماع مأموری است نه اجتماع آمری و موردی [یعنی تنها اجتماع مأموری مورد اختلاف نظر اصولیین قرار دارد اما اجتماع آمری باتفاق نظر همه محال می‌باشد کما اینکه اجتماع موردی نیز اجماعا مورد قبول همه علماء است].

****

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۸۹

-

الامر الثانی: ما هو المراد من الواحد فی العنوان؟ (مقدمه دوم پیرامون اینکه منظور از کلمه «واحد» در عنوان بحث که گفته‌اند «اجتماع امر و نهی فی شیء واحد» چیست؟)

المراد من الواحد فی العنوان هو الواحد وجودا منظور از کلمه «واحد» در عنوان این بحث، همان وجود واحد است بان یتعلق الامر بشیء و النهی بشیء آخر و لکن اتحد المتعلقان فی الوجود و التحقق به اینکه به چیزی امر شود و از چیز دیگری نهی گردد اما این دو عنوان مأمور به و منهی عنه در یک وجود واحد محقق گردند کالصلاهٔ المأمور بها و الغصب المنهی عنه المتحدین فی الوجود عند اقامهٔ الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ مانند نمازی که به آن امر شده و غصبی که از آن نهی گردیده است اما هنگام نماز خواندن در ملک غصبی، این دو عنوان در وجود و مصداق خارجی متحد می‌شوند فخرج بقید الاتحاد فی الوجود امران پس با این قید «اتحاد در وجود» دو چیز از بحث ما خارج می‌شود الاول الاجتماع الموردی کما اذا صلی مع النظر الی الاجنبیهٔ و لیس وجود الصلاهٔ نفس النظر الی الاجنبیهٔ مورد اول اجتماع موردی است مانند اینکه فردی نماز بخواند و در همان حال، به نامحرم هم نگاه کند [که این مورد از محل بحث ما خارج است چرا که ما با یک عمل واحد مواجه نیستیم بلکه دو کار همزمان محقق شده‌اند] زیرا وجود نماز، عین

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۰

نگاه کردن نیست بل لکل تحقق و تشخص و وجود خاص بلکه برای هرکدام از این دو [یعنی نماز و نگاه] وجودی خاص و مصداقی مستقل وجود دارد الثانی الامر بالسجود للّه و النهی عن السجود للاوثان فالمتعلقان مختلفان مفهوما و مصداقا مورد دوم [که از بحث ما خارج است وحدت مفهومی است مانند] اینکه به سجده برای خداوند امر شده و از سجده بتها نهی گردیده است که در اینجا متعلق امر و نهی در مصداق خارجی و مفهوم ذهنی با یکدیگر تفاوت دارند [یعنی اولا مصداق سجده برای بت با مصداق سجده برای خدا فرق دارد و ثانیا مفهوم سجود در هرکدام از این دو مورد مقید به شیء خاصی است که آن را از مفهوم دیگری جدا می‌سازد اگرچه هر دو مورد از نظر عنوان سجده بودن بطور اطلاق، متحد و مشترکند اما پس از مقید شدن سجده به عنوان للّه یا للاوثان، اتحاد مفهومی و مصداقی نخواهند داشت].

-

الامر الثالث: الاقوال فی المسألهٔ (بخش سوم: دیدگاههای اصولیین در این مسئله)

بطور کلی قدمای از اصولیین غالبا معتقد به محال بودن اجتماع امر و نهی بوده‌اند و بعضا از متأخرین هم افرادی مانند مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه به این نظریه گرایش داشته‌اند. اما اکثریت متأخرین و بعضی از متقدمین بر جواز اجتماع امر و نهی تصریح نموده‌اند که در ادامه به بررسی بعضی از دلائل دو گروه خواهیم پرداخت.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۱

-

دلیل مجوزین

کسانی که اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند دلائل متعددی را اقامه نموده‌اند که یکی از آن ادله در اینجا مطرح شده است. اینان می‌گویند: وقتی شارع به چیزی امر می‌کند قطعا آن عمل یا شیء مأمور به دارای مصلحتی است که تحقق آن مصلحت مورد غرض شارع بوده است مثلا اگر به ما امر کرده‌اند که نماز بخوانیم به دلیل آن است که نماز دارای مصالحی می‌باشد و تحقق آن مصالح

مد نظر شارع می‌باشد. کما اینکه وقتی شرع از چیزی نهی کرده است حتما آن عمل یا شیء منهی عنه دارای مفسده‌ای بوده که در نظر شارع مبغوض و منفور است و شرع از تحقق آن نفرت دارد مثلاـ اگر از غصب نهی شده است به دلیل مفاسدی است که در غصب وجود دارد و غرض شرع این است که آن مفاسد محقق نشود.

با توجه به این مطالب می‌گوییم که امر مولی تنها به آن چیزی تعلق می‌گیرد که مورد هدف و تأمین‌کننده غرض اوست یعنی نفس نماز. اما ممکن است که این نماز در مقام تحقق، همراه با بعضی از مقارناتی باشد که دخالتی در اصل نماز ندارند مانند رنگ لباس نمازگزار یا مکان ایستادن او و ....

واضح است که امر مولی تنها به نماز تعلق گرفته یعنی فقط ماهیتی که غرض او را تأمین می‌کند مد نظر مولی است و امر مولی از ذات نماز به سایر مقارنات اتفاقیه مانند نوع و رنگ لباس یا مکان و ... سرایت نمی‌کند.

از طرف دیگر نهی مولی هم تنها مربوط به غصب است چرا که آنچه مبغوض و مورد نفرت مولی هست ذات غصب می‌باشد اما این نهی به

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۲

مقارنات اتفاقیه‌ای که ممکن است در حال غصب صورت بگیرد سرایت نمی‌کند. چرا که غصب یعنی تصرف در ملك غیر بدون رضایت مالك و ذات این تصرف مبغوض می‌باشد اما نوع و شکل آن اهمیتی ندارد و مثلا فرقی نمی‌کند که این تصرف بصورت نشستن در ملك غیر باشد یا بصورت راه رفتن یا به شکل نماز خواندن یا .... بلکه آنچه مورد نهی است نفس آن تصرف می‌باشد و نه نوع و شکل آن. بنابراین نهی مولی تنها مربوط به ذات تصرف بوده و از آن به سایر خصوصیات اتفاقیه مانند نوع و شکل تصرف سرایت نمی‌کند.

پس خلاصه مطلب اینکه آنچه متعلق امر می‌باشد ذات نماز است و نه سایر خصوصیاتی که دخالتی در ماهیت نماز ندارند و امر مولی از ذات نماز به سایر مقارنات اتفاقیه‌ای که ممکن است همراه با نماز محقق شوند سرایت نمی‌کند کما اینکه آنچه متعلق نهی قرار گرفته ذات غصب است و نه سایر خصوصیاتی که در اصل ماهیت غصب بودن دخالتی ندارند و بنابراین نهی مولی از ذات غصب، به سایر مقارنات اتفاقیه‌ای که ممکن است همراه با غصب محقق شوند سرایت نمی‌کند. بنابراین در مورد نماز در ملك غصب باید بگوییم که آنچه متعلق امر بوده و واجب است ذات نماز می‌باشد و این امر و وجوب به غصب سرایت نمی‌کند کما اینکه آنچه متعلق نهی قرار گرفته و حرام است ذات غصب می‌باشد و این نهی و حرمت به نماز سرایت نمی‌کند. و بنابراین حکمها تنها به عناوین مربوط بوده و از عنوان به معنون و شیء خارجی سرایت نمی‌کند تا باعث ایجاد اشکال گردد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۳

بعد آیت اللّه سبحانی در ادامه می‌فرمایند: آنچه که نظریه جواز و امکان اجتماع امر و نهی را تأیید می‌کند این است که ما در احادیث و اخبار، هیچ روایتی را نداریم که از نماز در ملك غصبی نهی کرده باشد با اینکه این مسئله مورد نیاز مردم بوده است و علی القاعده باید معصومین (ع) نسبت به آن اظهار نظر می‌فرمودند ولی با این حال دلیل روایی بر بطلان نماز در غصب وجود ندارد. و این خود کاشف از این مطلب است که اجتماع امر و نهی در شیء واحد بدون اشکال می‌باشد.

-

دلیل مانعین

اما کسانی که اجتماع امر و نهی را محال دانسته و قبول ندارند نیز دلائلی را مطرح کرده‌اند که محکم‌ترین و مختصرترین دلیل آنها این است:

این‌ها می گویند اولا احکام پنجگانه [یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه] با یکدیگر تضاد دارند چرا که اجتماع این احکام ممکن نیست و مثلا نمی‌شود تصور کرد که یک شیء واحد هم حرام باشد و هم واجب.

از طرف دیگر آنچه متعلق تکلیف بوده و حکم شارع به آن تعلق گرفته است فعل خارجی و آن عملی است که در خارج از مکلف صادر می‌شود نه عنوان و اسم آنها. یعنی مثلا امر «صل» مربوط به نماز خارجی و آن عملی است که مکلف در خارج انجام می‌دهد نه اینکه به عنوان و اسم نماز امر شده باشد چنانچه آنچه مورد نهی خداوند است غصب خارجی و آن تصرف نارواییی است که ممکن است در خارج انجام شود نه اینکه از اسم و عنوان غصب نهی شده باشد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۴

و بعد نتیجه می گیرند که در مورد نماز در ملک غصبی اگرچه ما با دو عنوان جداگانه مواجه هستیم اما چون معنون و عمل خارجی، واحد است و همان فعل خارجی هم متعلق تکالیف می‌باشد و از طرف دیگر احکام خمسه هم با هم تضاد داشته و قابل جمع نیستند پس اجتماع امر و نهی در یک شیء (عمل) واحد محال است.

مهم‌ترین اشکالی که به این دلیل وارد می‌باشد این است که متعلق تکالیف همان عنوان و اسمها است و معنون یا افعال خارجی هیچ‌گاه نمی‌توانند متعلق تکلیف قرار بگیرند زیرا اگر فعل خارجی مکلف، متعلق تکلیف باشد از دو حال بیرون نیست. یا این افعال خارجی قبل از تحققشان در خارج متعلق تکلیف هستند و یا بعد از تحققشان در خارج تکلیف به آنها تعلق گرفته است. مثلا وقتی که مولی به ما امر می کند و می گوید: «صل»، اگر نماز خارجی متعلق تکلیف باشد، پس یا قبل از تحقق پیدا کردن در خارج به آن امر شده و یا بعد از تحقق. یعنی بعد از آنکه مکلف نماز خواند و نماز را در خارج ایجاد کرد به آن امر شده است.

اگر بگوییم نماز قبل از تحققش در خارج مورد تکلیف واقع شده صحیح نیست چون قبل از تحقق چیزی وجود نداشته که بخواهد به آن امر شود و البته به معدوم هم نمی‌شود امر کرد پس برگشت این قول به آن است که حتما باید این تکلیف به عنوان و اسم نماز مربوط باشد. همان عنوانی که به واسطه آن به معنون و فعل خارجی اشاره می‌شود.

اما اگر گفته شود که فعل خارجی پس از تحقق و ایجادش در خارج متعلق امر قرار گرفته این به آن معنا است که اول مکلف نماز بخواند و بعد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۵

شارع به همان نماز امر کند که این می‌شود تحصیل حاصل. یعنی چیزی که حاصل بود را بخواهیم دوباره تحصیل نماییم که کار لغوی است.

این اشکال در ناحیه نهی بسی پررنگ‌تر است چرا که اگر مثلا نهی به غصب خارجی تعلق گرفته باشد معنایش این است که اول مکلف مرتکب غصب بشود و آن تصرف نابجا در خارج محقق گردد و پس از آن شارع از آن نهی و جلوگیری نماید!!!

پس معلوم شد که متعلق تکلیف همان عنوان و اسم است و احکام از عنوانها به معنون و فعل خارجی هم سرایت نمی‌کند و لذا اجتماع امر و نهی بدون اشکال جایز است.

*** در پایان توجه به یک سؤال اساسی لازم است و آن اینکه اگر اجتماع امر و نهی جایز است پس چرا قاطبه فقهای عظام فتوا به باطل بودن نماز در ملک غصب می‌دهند؟ و اساسا علت این فتوا چیست؟

در پاسخ باید بگوییم که علمای گذشته و متقدمین معمولا مسئله نماز در ملک غصبی را با همین مسئله اجتماع امر و نهی گره زده و آنها را با یکدیگر حل و فصل می کردند. اما متأخرین و دانشمندان معاصر که نوعا اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند بر این باورند که مسئله بطلان نماز در ملک غصبی اصولا ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد بلکه حکم بطلان نماز در ملک غصبی مبتنی بر دلیل دیگری است که مختصرا به آن اشاره می کنم.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۶

-

دلیل بطلان نماز در ملک غصبی

علت بطلان نماز در ملک غصبی امتناع اجتماع امر و نهی نیست زیرا ما اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانیم و چون احکام به عناوین تعلق گرفته و از عنوان به معنون و فعل خارجی سرایت نمی‌کند لذا در مقام تشریع و قانون‌گذاری مشکلی پیش نمی‌آید اما در مقام عمل، چون ما با یک فعل واحد مواجه هستیم که دارای دو عنوان هست و در نماز قصد قربت شرط می‌باشد و علاوه بر قصد قربت باید نفس آن کار هم مقرّب باشد پس چون این نماز علاوه بر اینکه نماز است مصداق غصب هم هست لذا نمی‌تواند مقرّب باشد و بنده را به خدا نزدیک کند و از این جهت نماز در ملک غصب باطل است.

البته شهرت فتوایی هم می‌تواند به عنوان دلیل دیگری در این راستا مطرح باشد که توضیح آن در جای خودش خواهد آمد.

عبارت کتاب چنین است:

ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اکثر الاشاعرهٔ و الفضل بن شاذان من قدمائنا به‌درستی که اکثر اشاعره (از اهل سنت) و فضل بن شاذان[۶] از متقدمین شیعه معتقدند که اجتماع امر و نهی جایز است و هو الظاهر من کلام السید المرتضی فی الذریعهٔ و الیه ذهب فحول المتأخرین من

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۷

اصحابنا کالمحقق الاردبیلی و سلطان العلماء[۷] و المحقق الخوانساری و ولده و الفاضل المدقق الشیروانی و السید الفاضل صدر الدین و غیرهم و این نظریه جواز، از ظاهر کلام سید مرتضی در کتاب ذریعه هم بدست می‌آید و بسیاری از بزرگان متأخرین مانند محقق اردبیلی و سلطان العلماء و محقق خوانساری و فرزند او و محقق شیروانی و سید صدر و دیگران هم بر همین عقیده‌اند و اختاره من مشایخنا السید المحقق

البروجردی و السید الامام الخمینی قدس اللّه اسرارهم و از اساتید ما مرحوم آیت اللّه العظمی بروجردی و حضرت امام (ره) نیز بر همین عقیده بودند و یظهر من المحدث الکلینی رضاه بذلک حیث نقل کلام الفضل بن شاذان فی کتابه و لم یعقبه بشیء من الرد و القبول و از ظاهر کلام مرحوم کلینی هم می‌توان فهمید که ایشان هم به جواز اجتماع امر و نهی راضی بوده است چرا که کلینی سخن فضل بن شاذان را در کتاب خودش ذکر کرده و در ادامه نسبت به کلام فضل، مبنی بر قبول یا رد آن اظهار نظری نکرده است در حالی که اگر کلینی به نظریه جواز متمایل نبود حتما به سخن فضل به شاذان ایراد می‌گرفت بل یظهر من کلام الفضل بن شاذان ان ذلک من مسلمات الشیعهٔ بلکه ظاهر کلام فضل بن شاذان این است که جواز اجتماع امر و نهی از اعتقادات بدیهی شیعیان است [به قوانین الاصول ج ۱ ص ۱۴۰ مراجعه شود].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۸

اما القول بالامتناع فقد اختاره المحقق الخراسانی فی الکفایهٔ و اقام برهانه اما نظریه محال بودن اجتماع امر و نهی را مرحوم آخوند خراسانی در کفایه پذیرفته و دلیلش را نیز ذکر کرده است اذا عرفت ذلک فلنذکر دلیل القولین علی سبیل الاختصار حال که این مطالب را دانستی باید دلیل هر دو نظریه را بصورت مختصر ذکر نماییم و قد استدلوا علی القول بالجواز بوجوه منها: کسانی که به جواز اجتماع امر و نهی معتقد هستند به دلائلی استناد کرده‌اند که یکی از آنها دلیل زیر است. [این‌ها می‌گویند] ان الامر لا یتعلق الا بما هو الدخیل فی الغرض دون ما یلازمه من الخصوصیات غیر الدخیلهٔ امر مولی تنها به ماهیتی تعلق می‌گیرد که مورد هدف مولی

است نه آن ویژگیهایی که دخالتی در ماهیت مأمور به نـدارد [مثلا امر مولی تنها به ماهیت نماز تعلق دارد نه خصوصـیاتی که احیانا ممکن است همراه بـا نمـاز صورت بگیرد اما دخالتی در ماهیت نماز نـداردماننـد رنگ لباس یا مکان ایسـتادن و ...] و مثله النهی لا یتعلق الا ـ بما هو المبغوض دون اللوازم و الخصوصـیات و نهی هم ماننـد امر است که تنها به چیزی تعلق می گیرد که مبغوض و مورد نفرت مولی باشـد نه خصوصـیاتی که ممکن است همراه بـا عمـل مورد نهی صورت بگیرد امـا دخـالتی در ماهیت منهی عنه نداشـته باشد و علی ضوء ذلک فما هو المأمور به هو الحیثیهٔ الصّلاتیهٔ و ان اقترنت مع الغصب فی مقام الایجاد و در پرتوی این مطلب، [معلوم می‌شود که]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۲۹۹

آنچه مـأمور به بوده و امر به آن تعلق گرفته است تنهـا مـاهیت نماز می‌باشـد اگرچه این نماز در مقام تحقق خارجی همراه با غصـب باشد و المنهی عنه هو الحیثیهٔ الغصبیهٔ و ان اقترنت مع الصلاهٔ فی الوجود و التحقق و آنچه منهی عنه بوده و از آن نهی شده است تنها غصب می‌باشـد اگرچه این غصب در مقـام تحقـق و وجـود خـارجی به صورت نمـاز تجلی کنـد و علی هـذا فـالوجوب تعلق بعنوان الصـلاهٔ و لا یسـری الحکم الی غیرها من المشـخصات الاتفاقیـهٔ کالغصب بنابراین حکم وجوب، تنها مربوط به نماز است و به غیر از ماهیت نماز مثل خصوصـیات اتفاقی مانند غصب [که دخالتی در تحقق نماز ندارند] نیز سرایت نمی کند کما ان الحرمهٔ متعلقهٔ بنفس عنوان الغصب و لا تسـری الی مشـخصاته الاتفاقیـهٔ اعنی الصـلاهٔ چنانکه حرمت نیز تنها مربوط به عنوان غصب می‌باشـد و به غیر آن مانند خصوصیات اتفاقی مثل نماز نیز سرایت نمی کند فالحکمان ثابتان علی العنوان لا یتجاوزانه و بالتالی لیس هناک اجتماع پس دو حکم، صـرفا بر عنوان خودشـان ثـابت بوده و از عنوانهـا [به معنون و عمـل خـارجی] تجـاوز نمی کنـد و در نتیجه اجتماعی هم اتفاق نمی‌افتد [منظور این است که اجتماع محال که منجر به اجتماع ضدین باشد رخ نمی‌دهد] و الذی یؤید جواز الاجتماع هو عدم ورود نص علی عـدم جواز الصـلاهٔ فی المغصوب و بطلانها و آنچه که مسـئله جواز اجتماع امر و نهی را تأیید می کند این است که روایتی وجود ندارد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۰

که بر جـایز نبودن نماز در ملک غصبی یا بطلان آن تصـریح نموده باشـد [یعنی ما حتی یک روایت هم نـداریم که دلالت بر بطلان نماز در ملک غصبی کند] مع عموم الابتلاء به با اینکه این مسـئله مورد ابتلاء و نیاز مردم بوده [و مردم با آن سـروکار داشـته‌اند] فان ابتلاء الناس بالاموال المغصوبهٔ فی زمان الدولتین الامویهٔ و العباسیهٔ لم یکن اقل من زماننا به‌درستی که سروکار داشتن و درگیر بودن مردم به اموال غصبی در زمـان دولتهای بنی امیه و بنی عباس، کمتر از زمان ما نبوده است خصوصا مع القول بحرمـهٔ ما کانوا یغنمونه من الغنائم فی تلک الازمان حیث ان الجهاد الابتدائی حرام بلا اذن الامام (ع) علی القول المشهور مخصوصا که فتوای مشهور علمای شیعه این است که جهاد ابتـدایی بـدون اجازه امام معصوم (ع) حرام است و لـذا غنیمتهایی هم که در این‌گونه جنگها گرفته می‌شده حرام بوده است فالغنـائم ملـک لمقـام الامامـهٔ و مع ذلک لم یصلنا نهی فی ذلک المورد پس این غنیمتهایی که بـدون اذن امام (ع) گرفته می‌شد متعلق به امام (ع) بوده [و کسـی هم حق تصـرف در آنها را نداشـته است] اما با این حال، در مورد آنها یا نماز خواندن در آن اموال، نهی‌ای به مـا نرسـیده است و لو کـان لوصـل و اگر نهی‌ای از جـانب معصومین (ع) در این رابطه بود به ما می‌رسـید و المنقول عن ابن شاذان هو الجواز و آنچه از فضل بن شاذان نقل شـده جواز اجتماع امر و نهی است و هذا یکشف عن صـحهٔ اجتماع الامر و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۱

النهی اذا کـان المتعلقـان متصـادقین علی فعـل واحـد و این سـخن فضـل، کـاشف از این است که اجتمـاع امر و نهی در صـورتی که عنوانهای امر و نهی در یک عمل واحد جمع باشند بدون اشکال است.

استـدل القائـل بالامتنـاع بوجوه أتقنهـا و اوجزهـا ما افاد المحقق الخراسانی بترتیب مقـدمات نـذکر المهم منها اما کسانی که بر محال بودن اجتمـاع امر و نهی معتقدنـد به دلاـئلی اسـتناد کرده‌انـد که بهترین و مختصـرترین دلیلشان همان دلیلی است که مرحوم آخوند خراسـانی در کتـاب کفـایه با ذکر مقـدماتی مطرح نموده است المقدمـهٔ الاولی ان الاحکام الخمسـهٔ متضادهٔ ضـرورهٔ ثبوت المنافاهٔ و المعاندهٔ التامهٔ بین البعث فی زمان و الزجر عنه فی ذلک الزمان فاستحالهٔ اجتماع الامر و النهی فی زمان واحد من قبیل تکلیف المحال مقـدمه اول اینکه احکام پنجگانه با یکدیگر تضاد دارند. بدیهی است که یک نوع ضدیت و تضاد ما بین برانگیختن در یک زمان و منع کردن و بازداشـتن از همان چیز در همان زمان وجود دارد و بنابراین محال بودن اجتماع امر و نهی در زمان واحد مانند اسـتحاله تکلیف به محال می‌باشـد [یعنی همان گونه که تکلیف به امر محال، محال است اجتماع امر و نهی هم محال است] المقدمهٔ الثانیهٔ ان متعلق الاحکام هو فعل المکلف و ما یصدر عنه فی الخارج لا ما هو اسمه و عنوانه مقدمه دوم اینکه متعلق احکام [یعنی آن چیزی که حکم شارع به آن تعلق گرفته است] فعل مکلف و عملی است که در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۲

خارج از او صادر می‌شود نه اسم و عنوان آن فعل. و انما یؤخذ العنوان فی متعلق الاحکام للاشارهٔ الی مصادیقها و افرادها الحقیقیهٔ و همانـا عنوان را در مقـام تعلق حکم اخـذ کرده و مطرح نموده‌انـد تـا به کمک آن، به معنون و مصادیق و افراد واقعی آن عمل اشاره نماینـد ثم اسـتنتج و قال ان المجمع حیث کان واحـدا وجودا و ذاتا یکون تعلق الامر و النهی به محالا و ان کان التعلق به بعنوانین بعد نتیجه گرفته و می گویـد: عمل خارجی مکلف که محل اجتماع این دو عنوان است چونکه ذاتا یک فعل واحد می‌باشد پس تعلق امر و نهی به آن فعـل واحـد محـال است اگرچه تعلق حکم به واسـطه عنوانها باشـد لما عرفت من ان الموضوع الواقعی للتکلیف هو فعل المکلف بحقیقته و واقعیته لاـ عناوینه و اسـمائه زیرا شـما دانستیـد که موضوع تکلیف، همان عمل خارجی است که حقیقتا از مکلف در خارج صادر می‌شود نه اسم و عنوان آن.

یلاحظ علی ذلک بعد تسلیم المقدمهٔ الاولی بعد از آنکه مقدمه اول این اسـتدلال را بپذیریم اما اشـکالی که به این دلیل وارد اسـت اینکه: بما قرر فی محله من ان الموضوع للتکالیف لیس هو الهویـهٔ الخارجیـهٔ در جای خودش ثابت شده که موضوع تکالیف، ماهیت خارجی و فعل بیرونی نیست لانه یستحیل ان یتعلق البعث و الزجر بها زیرا محال است که امر و بعث یا نهی و بازداشـتن مولی به فعل خارجی تعلق بگیرد لان التعلق اما قبل تحققها فی الخارج او بعده زیرا [اگر متعلق تکلیف، فعل

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۳

خارجی باشـد] باید یا قبل از تحققش در خارج موضوع تکلیف قرار گرفته باشد و یا بعد از تحققش در خارج به آن امر و نهی شده باشـد فعلی الاول فلا موضوع حتی یتعلق به الاحکام پس بنا بر صورت اول [که فعل خارجی قبل از محقق شـدنش در خارج موضوع تکلیف باشد] موضوعی وجود ندارد تا حکمی به آن تعلق بگیرد بل مرجع ذلک الی تعلق الحکم بالعناوین بلکه برگشت این فرضـیه به این است که بگوییم احکام به عناوین و اسم تعلق می گیرند و علی الثانی یلزم تحصیل الحاصل و طلب الموجود و در صورت دوم [که فعل خارجی بعـد از تحققش در خارج موضوع تکلیف قرار بگیرد] لازمه آن این است که چیزی که موجود است را طلب کرده باشـند یعنی تحصیل حاصل [چرا که برطبق آن بایـد اول مکلف نماز خوانـده باشد و صلات را در خارج بوجود آورده باشد آنگاه شارع به همان نماز موجود امر کرده و خطاب کند که این نماز خارجی را که بوجود آورده‌ای را محقق کن!!!].

ثمرهٔ النزاع (فایده و نتیجه بحث اجتماع امر و نهی)

فایـده و ثمره نزاع در باب جواز اجتماع امر و نهی یا عدم آن به خوبی روشن است زیرا در صورتی که اجتماع امر و نهی جایز باشـد لاـزمه آن این است که مثلاـ نماز در ملک غصبی صـحیح باشـد [اگرچه بطلان نماز در ملک غصب با دلایل دیگری ثابت می‌شود]

اما اگر اجتماع امر و نهی جایز نباشد در این صورت باید ببینیم کدام حکم مهم‌تر است و لذا حکم دیگر در مرحله انشاء باقی می‌ماند. مثلا در مورد نماز در ملک غصب،

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۴

گاهی حرمت غصب مهم‌تر می‌باشد و در آن صورت نماز باطل می‌باشد و گاهی هم وجوب نماز اهمیت بیشتری دارد مانند کسی که او را در ملک غصب زندانی کرده‌اند و او با اختیار خودش وارد آنجا نشده است که نسبت به او غصب حرمتی ندارد و نمازش هم صحیح است.

ان القائل بجواز الاجتماع یذهب الی حصول الامتثال و العصیان بعمل واحد فهو یتحفظ علی کلا الحکمین بلا تقدیم احدهما علی الآخر به‌درستی که کسانی که معتقد به جواز اجتماع امر و نهی هستند به این سمت گرایش دارند که اطاعت و عصیان با یک عمل واحد محقق می‌شود و آن عمل واحد [مانند نماز در ملک غصبی] هر دو حکم [یعنی وجوب و حرمت] را در خود حفظ می کند بدون اینکه یکی از آنها بر دیگری رجحان داشته باشد و اما القائل بالامتناع فهو یقدم من الحکمین ما هو الاهم اما کسانی که معتقد به محال بودن اجتماع امر و نهی هستند باید یکی از دو حکم را بر دیگری ترجیح دهند فربما کان الاهم هو الوجوب فتکون حرمهٔ الغصب انشائیهٔ پس گاهی ممکن است وجوب، مهم‌تر باشد که در این صورت حرمت غصب تنها در مرحله انشاء لفظی باقی مانده و به فعلیت نمی‌رسد [مانند حکم کسی که در ملک غصبی حبس شده است] و ربما ینعکس فیکون الترک اهم من الاتیان بالواجب و گاهی قضیه برعکس هست یعنی ترک حرام، اهمیت بیشتری نسبت به انجام واجب دارد [مانند کسی که با اختیار وارد ملک غصبی شده است که در این صورت نمازش باطل می‌باشد].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۵

الفصل الثالث فی اقتضاء النهی للفساد (بخش سوم پیرامون دلالت نهی بر فساد و بطلان)

اشاره

در این فصل این مسئله مطرح است که اگر از یک عبادت یا معامله‌ای نهی شود آیا آن عبادت و معامله باطل است؟ مثلا شارع مقدس از روزه گرفتن در روز عید فطر نهی نموده است یا از فروش خمر نهی کرده است، آیا براساس این نهی‌ها، روزه عید فطر و معامله خمر باطل می‌باشد؟

و به عبارت ساده‌تر آیا نهی در عبادات و معاملات دلالت بر بطلان آن عبادت و معامله دارد؟

پس این بحث در ضمن دو مسئله دنبال می‌شود ۱- نهی در عبادات اقتضای فساد دارد یا نه؟ ۲- نهی در معاملات اقتضای بطلان دارد یا خیر؟

قبل از ورود به مسأله اول، ذکر چند مقدمه لازم است.

مقدمه اول: منظور از عبادت در این بحث آن دسته از واجباتی است که مشروط به قصد قربت هستند مانند نماز و روزه و غسل و وضو و ...

بنابراین واجبات توصلی که انجام آنها نیازی به نیت و قصد قربت ندارد مانند تطهیر لباس و ... داخل در بحث ما نیستند.

مقدمه دوم: منظور از عبادت صحیح آن عبادتی است که جامع تمام اجزاء و شرایط باشد یعنی عمل انجام شده دقیقا با آنچه که مورد امر قرار گرفته مطابقت داشته باشد که در این صورت تکلیف از ذمه مکلف ساقط شده و نیازی به اعاده یا قضای آن‌هم نیست. بنابراین عبادت فاسد آن است که یکی از اجزاء یا شرایطش رعایت نشده باشد که در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۶

نتیجه عمل انجام شده با مأمور به مطابقت نداشته و تکلیف هم از ذمه مکلف ساقط نیست بلکه باید آن عمل را اعاده نماید و اگر وقت گذشته باید قضاء کند.

مقدمه سوم: این مسئله اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی یعنی کراهتی هم می‌شود زیرا همان گونه که مقربیت با حرمت منافات دارد کراهت هم با مقربیت منافات دارد یعنی اگر چیزی اجمالا مورد نفرت و مبغوض مولا واقع شود دیگر نمی‌توان با آن عمل به خدا نزدیک شد و بنابراین همان‌طوری که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم تلازم است[۸] کما اینکه در این جهت تفاوتی بین نهی نفسی و نهی غیری یا نهی مولوی و ارشادی وجود ندارد و ظاهرا همه این‌ها داخل در بحث هستند. البته در بعضی از موارد به کمک قرائن معلوم می‌شود که این نهی صرفا ارشاد به کمی ثواب دارد که در آن موارد دلالتی بر بطلان نخواهد داشت مانند: لا صلاهٔ لجار المسجد الا فی المسجد یعنی برای همسایه مسجد نمازی نیست مگر در مسجد. که امثال این موارد دلالت بر بطلان نمی‌کنند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۷

مقدمه چهارم: نهی در عبادت انواعی دارد که عبارتند از: ۱- نهی از اصل یک عبادت مانند نهی از نماز و روزه زن حایض. ۲- نهی از جزء یک عبادت مانند نهی از آمین گفتن بعد از سوره حمد یا نهی از خواندن سوره‌های عزائم در نماز واجب. ۳- نهی از یک کیفیت خاص مانند نهی از دست‌بسته نماز خواندن. و بحث ما شامل همه این‌ها خواهد بود.

حال وارد اصل بحث شده و می‌گوییم: بدون شک نهی در عبادت اقتضای بطلان آن را دارد بدلیل اینکه اولا صحت عبادت یعنی مطابقت داشتن عمل انجام شده با آنچه که به آن امر شده بوده است و روشن است که وقتی از یک عبادت نهی می‌شود در آن صورت به آن امر نشده چرا که اگر به آن امر شده باشد این مستلزم اجتماع امر و نهی و از نوع اجتماع آمری خواهد بود که محال است. پس معلوم می‌شود که در صورت وجود نهی نسبت به یک عبادت، امری به آن تعلق نگرفته و لذا عمل انجام شده مطابق با مأمور به نبوده است چرا که در واقع امری وجود نداشته است.

ثانیا متعلق امر، همیشه محبوب مولی است یعنی مولی به چیزی امر می‌کند که به آن علاقه‌مند است و از طرف دیگر متعلق نهی، همیشه مبغوض مولی است یعنی شارع تنها از چیزهایی نهی کرده که مورد نفرت و مبغوض اوست در نتیجه وقتی از یک عبادت نهی می‌شود، آن نهی نشان‌دهنده این است که آن عمل مبغوض مولی است و مولی نسبت به آن نفرت دارد پس در این صورت آن عمل منهی عنه قطعا مورد امر مولی قرار نگرفته است و لذا اگر مکلف آن را انجام بدهد فعل انجام گرفته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۸

توسط او هرگز با مأمور به منطبق نیست و لذا ملاک صحت در آن وجود ندارد و در نتیجه باطل خواهد بود.

مثلا شارع از صوم عید فطر نهی کرده است که این نهی او نشان‌دهنده این است که روزه گرفتن در عید فطر مبغوض مولی است و با وجود نهی، قطعا به آن امر نشده است و لذا اگر مکلف آن روز را روزه بدارد عمل انجام شده او مطابق با مأمور به نخواهد بود چرا که اساسا امری وجود نداشته است تا روزه عید فطر را مأمور به کند. پس چون ملاک صحت موجود نیست روزه آن روز باطل است.

عبارت کتاب چنین است:

هذه المسألهٔ من المسائل المهمهٔ فی علم الاصول التی یترتب علیها استنباط مسائل فقهیهٔ کثیرهٔ و یقع الکلام فی مقامین این مسئله یکی از مسائل مهم در علم اصول است که استنباط بسیاری از مسائل فقهی بر آن وابسته است و بحث ما در دو جهت دنبال می‌شود [۱- نهی در عبادات ۲- نهی در معاملات]

المقام الاول فی العبادات (جهت اول بحث در مورد نهی در عبادات) و قبل البحث فیها نذکر امورا و قبل از بحث در مورد عبادات چند مطلب را ذکر می‌کنیم الاول المقصود من العبادات فی عنوان البحث ما لا یسقط امرها علی فرض تعلقه بها الا اذا اتی بها علی وجه قربی نکته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۰۹

اول اینکه منظور از عبادات در این بحث، واجباتی هستند که به فرض تعلق امر به آنها، وجوبشان ساقط نمی‌شود مگر اینکه به همراه قصد تقرب انجام شوند [یعنی واجباتی که مشروط به نیت و قصد تقرب هستند] فخرجت التوصلیات من التعریف لانها امور یسقط امرها و لو لم یأت بها کذلک پس واجبات توصلی [مانند تطهیر لباس و امثال آن] از بحث ما خارج هستند زیرا آنها اموری هستند که اگرچه با نیت و قصد تقرب همراه نباشند اما وجوبشان ساقط می‌شود الثانی قد عرفت ان المراد من الصحهٔ فی العبادات هو کون المأتیّ به مطابقا للمأمور به او ما یسقط الاعادهٔ و القضاء نکته دوم اینکه شما [سابقا و در بحث صحیح و اعم] دانستید که منظور از صحت عبادت این است که عمل انجام شده از نظر شرائط و اجزاء کاملا مطابق با مأمور به و همان چیزی باشد که به آن امر شده است یا عبادت صحیح آن است که تکلیف را از ذمه مکلف ساقط کند به‌طوری‌که نیازی به اعاده و تکرار یا قضای آن نباشد. الثالث ان النهی ینقسم الی تحریمی و تنزیهی و الی نفسی و غیری و الی مولوی و ارشادی و الظاهر دخول الجمیع تحت عنوان البحث نکته سوم اینکه نهی یا تحریمی است [مانند نهی از نماز حائض] و یا کراهتی است [مانند نهی از نماز خواندن در حمام و مطبخ] و یا نفسی است [یعنی بخاطر خودش از آن نهی شده مانند نهی از نماز حائض] و یا غیری است [مانند نهی از اعتکاف حائض. زیرا که اعتکاف باید در مسجد صورت بگیرد و معتکف باید روزه بدارد در حالی که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۰

حائض نمی‌تواند وارد مسجد شده و یا روزه بگیرد] و یا مولوی است [مانند نهی از نماز حائض] و یا ارشادی است [یعنی تأکید حکم عقل است و اگر نهی هم نمی‌شد ما با عقلمان می‌توانستیم آن را درک کنیم مانند نهی از ظلم و زیر مجموعه ظلم که غصب باشد و نهی از نماز در ملک غصبی] و ظاهرا همه این اقسام داخل در بحث ما هستند اذا عرفت ذلک فلندخل فی صلب الموضوع فنقول حال که این مطالب را دانستی وارد اصل بحث شده و می‌گوییم: اذا تعلق النهی بنفس العبادهٔ فلا شک فی اقتضائه للفساد کما فی قوله (ع) دعی الصلاهٔ ایام اقرائک وقتی‌که از اصل یک عبادت نهی شود بدون شک دلالت بر فساد و بطلان آن خواهد داشت مانند گفتار امام معصوم (ع) [که خطاب به زنان حائض فرموده‌اند] نماز را در ایام حیض و عادت ماهیانه خود ترک کنید لان الصحهٔ بمعنی مطابقهٔ المأتیّ به للمأمور و مع تعلق النهی بنفس العبادهٔ لا- یتعلق بها الامر زیرا صحیح بودن عبادت به معنای مطابق بودن عمل انجام شده با مورد امر است در حالی که وقتی به عبادتی نهی تعلق بگیرد دیگر به آن امر نشده است لاستلزامه اجتماع الامر و النهی فی متعلق واحد چرا که وجود امر در زمانی که از آن عبادت نهی شده است مستلزم اجتماع امر و نهی در یک فعل واحد [آنهم از نوع اجتماع آمری] خواهد بود که محال می‌باشد فلا یصدق کون المأتیّ به مطابقا للمأمور به لعدم الامر پس صدق نمی‌کند که عمل انجام شده توسط

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۱

مکلف مطابق با مأمور به و مورد امر باشد چرا که اساسا به آن عبادتی که مورد نهی قرار گرفته امری تعلق نگرفته است و بالتالی لا یکون مسقطا للاعادهٔ و القضاء و در نتیجه آن عمل انجام شده تکلیف ادایی و قضاء را ساقط نمی‌کند [و مثلا اگر زنی در حال حیض روزه بگیرد تکلیف از او ساقط نشده و بعدا قضای آن روزه‌ها واجب است] و بعبارهٔ اخری به عبارت دیگر اینکه ان الصحهٔ اما لاجل وجود الامر او لوجود ملاک المحبوبیهٔ و کلا الامرین منتفیان به‌درستی که صحت یک عمل، یا بخاطر این است که به آن امر شده [و عمل انجام شده مطابق با مورد امر هست] و یا بخاطر این است که آن عمل، دارای ملاکی است که محبوب مولی است و هر

دو مورد [یعنی امر و محبوبیت] در عبادتی که از آن نهی شده وجود ندارد اما الاول فلامتناع اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد تحت عنوان واحد اما اولی (یعنی امر) وجود ندارد چرا که اجتماع امر و نهی در شیء واحد [از نوع اجتماع آمری] محال است و اما الثانی فلان النهی یکشف عن المبغوضیة فلا یکون المبغوض مقربا اما دومی (یعنی محبوبیت) هم وجود ندارد زیرا وجود نهی، نشان‌دهنده مبغوضیت است و عمل مبغوض هیچ‌گاه باعث تقرب و نزدیکی انسان به خدا نمی‌شود و هذه هی الضابطة فی دلالة النهی علی الفساد و عدمها این است معیار دلالت کردن نهی بر فساد یا عدم دلالت بر فساد ففی کل مورد لا یجتمع ملاک النهی (المبغوضیة) مع ملاک الصحة

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۲

(الامر او الملاک المحبوبیة) یحکم علیها بالفساد پس در هر موردی که ملاک نهی یعنی مبغوضیت با ملاک صحیح بودن عبادت، یعنی وجود امر مولی یا محبوبیت قابل جمع نباشد، به فساد آن عبادت حکم می‌شود. [اما در مواردی که صحت یک عمل در گروی وجود امر یا محبوبیت نباشد ممکن است نهی دلالت بر بطلان نکند مانند باب معاملات که صحت معامله وابسته بر وجود اجزاء و شرائط آن معامله است نه چیز دیگر].

المقام الثانی فی المعاملات (جهت دوم بحث، پیرامون نهی در معاملات)

در باب معاملات هم این بحث مطرح است که آیا نهی در معاملات اقتضای بطلان آن معامله را دارد یا نه؟ که قبل از پرداختن به اصل موضوع ذکر دو نکته لازم است.

اول اینکه همان گونه که می‌دانیم ارتباط انسان با خداوند را عبادت می‌گویند اما ارتباط انسانها با یکدیگر در انواع و شئونات مختلف اعم از خریدوفروش یا نکاح و طلاق و ... را معامله نامیده‌اند بنابراین منظور از معامله امور غیر عبادی می‌باشند که شامل عقود و ایقاعات خواهد بود.

منظور از عقود، معاملاتی است که در آن ایجاب و قبول شرط است مانند بیع و نکاح. اما مراد از ایقاعات، آن دسته از معاملاتی است که تنها دارای ایجاب است و نیازی به قبول طرف مقابل نیست مانند طلاق و عتق.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۳

دوم اینکه ما انسانها وقتی که معامله‌ای را انجام می‌دهیم هدفمان تحقق اموری است که پس از انجام آن معامله صورت می‌گیرد و از آثار و نتایج آن معامله محسوب می‌شود. مثلا وقتی فردی کالایی را می‌خرد و دیگری می‌فروشد، هدف این دو نفر آن است که ملکیت جدیدی را حاصل نمایند یعنی انتقال مال خود به طرف مقابل و بالعکس. یا مثلا وقتی ما اقدام به نکاح می‌کنیم هدفمان ایجاد علقه زوجیت و بوجود آوردن محرمیت بین آن دختر و پسر است. بنابراین معامله صحیح آن معامله‌ای خواهد بود که با تمام اجزاء و شرائطش موجب پدید آمدن آن اثر مطلوب از آن معامله باشد و لذا معامله‌ای که به واسطه فقدان یکی از اجزاء یا شرائط، موجب تحقق اثر مطلوب نشود را معامله باطل محسوب می‌دارند.

حال وارد اصل بحث شده و می‌گوییم:

نهی در معامله به دو صورت قابل تصور است. ۱- گاهی ما با نوعی از معاملات مواجه هستیم که به‌خودی‌خود مبغوض و مورد نفرت مولی هستند یعنی شارع مقدس از نفس این عمل ناراحت است و به هیچ وجه راضی به انجام یا تحقق آن نیست مانند فروش خمر و مسکرات الکلی یا ازدواج با محارم و امثال آن، که در این صورت نهی دلالت بر فساد و بطلان این‌گونه معاملات دارد ۲- اما بعضی از معاملات هستند که به‌خودی‌خود مبغوضیتی ندارند بلکه ممکن است حتی محبوب مولی هم باشند لکن در شرایط و حالات خاصی شارع از انجام آنها نهی کرده است مثل خریدوفروش که به‌خودی‌خود مبغوضیتی ندارد و بلکه شارع نسبت به آن

تشویق هم کرده است که الکاسب حبیب اللّه. اما در زمان برگزاری

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۴

نماز جمعه از همین معامله و خریدوفروش نهی شده است که یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۹/ جمعه) که در چنین مواردی نهی در معاملات اقتضای فساد و بطلان ندارد زیرا معامله مانند عبادت نیست که در آن قصد تقرب و نیت شرط باشد و با نهی قابل جمع نباشد. علاوه بر اینکه نفس معامله مبغوضیتی ندارد بلکه آنچه مبغوض مولی است انجام معامله در وقت نماز جمعه هست و این اندازه از مبغوضیت موجب فساد نیست مگر آنکه دلیل جداگانه‌ای بر بطلان آن معامله اقامه شود.

عبارت کتاب چنین است:

و لایضاح الحال نذکر امورا برای روشن شدن مطلب چند امر را ذکر می‌کنیم الاول المراد من المعاملات فی عنوان البحث ما لا یعتبر فیه قصد القربهٔ کالعقود و الایقاعات نکته اول اینکه منظور از معاملات در عنوان این بحث، اموری هستند که نیت و قصد قربت در آنها شرط نیست مانند عقود [یعنی معاملات دوطرفه که نیاز به ایجاب و قبول دارد مثل بیع و نکاح] و ایقاعات [یعنی معاملات یک‌طرفه که تنها براساس ایجاب صورت می‌گیرد و نیازی به قبول ندارد مثل عتق و طلاق] الثانی ان المراد من الصحهٔ فی المعاملات ما یترتب علیها الاثر المطلوب منها کالملکیهٔ فی البیع و الزوجیهٔ فی النکاح نکته دوم اینکه منظور از معامله صحیح آن معامله‌ای است که آثار مطلوب و مورد نظر از آن معامله برآن مترتب شود مانند حصول ملکیت در بیع و حصول زوجیت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۵

در نکاح الثالث اذا تعلق النهی المولوی التحریمی او التنزیهی بالمعاملهٔ بما هو فعل مباشری سوم اینکه وقتی نهی مولوی تحریمی یا کراهتی به معامله‌ای از آن جهت که عملی است که مکلف به آن اقدام می‌کند، تعلق بگیرد کالعقد الصادر عن المحرم فی حال الاحرام بان یکون المبغوض صدور عقد النکاح فی هذه الحالهٔ من دون ان یکون نفس العمل بما هو هو مبغوضا و مزجورا عنه مانند عقد ازدواج از شخصی که محرم است و در حالت احرام صورت بگیرد که آنچه مبغوض و مورد نفرت شارع هست، صدور عقد نکاح در حال احرام می‌باشد بدون اینکه از خود نکاح به‌خودی‌خود نهی شده و مورد نفرت قرار گرفته باشد [یعنی نفس نکاح به‌خودی‌خود بد نیست اما در حال احرام از آن نهی شده است] فالظاهر عدم اقتضائه الفساد لان غایهٔ النهی هی مبغوضیهٔ نفس العمل (العقد فی هذه الحالهٔ) و هو لا یلازم الفساد پس ظاهرا این‌گونه نهی‌ها دلالتی بر فساد ندارد زیرا نهایت چیزی که از این‌گونه موارد بدست می‌آید این است که نفس این کار یعنی ازدواج در حال احرام مبغوض است که این هم دلالت بر فساد و بطلان ندارد و لیس العقد امرا عبادیا حتی لا یجتمع مع النهی و عقد ازدواج یک مسئله عبادی نیست که با

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۶

نهی شارع قابل جمع نباشد[۹] نعم اذا کان النهی ارشادا الی فساد المعاملهٔ کما فی قوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ (النساء/ ۲۲) فلا کلام فی الدلالهٔ علی الفساد البته اگر نهی مولی ارشاد و نشانه بر فساد معامله باشد [یعنی از اصل و ماهیت آن مورد، نهی شده باشد] مانند آیه شریفه که می‌فرماید با زنان پدرتان ازدواج نکنید، در این صورت بدون شک این‌گونه نهی‌ها دلالت بر بطلان خواهند داشت [چرا که از اصل این ازدواج نهی شده است].

تنبیه (تذکر یک نکته)

در پایان این بحث به یک نکته اشاره کرده‌اند و آن اینکه چه تفاوتی بین مسئله دلالت نهی بر فساد با مسئله اجتماع امر و نهی وجود دارد؟ چرا که ظاهرا این دو مسئله به یکدیگر شباهت دارند.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۷

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند این دو مسئله از دو جهت با یکدیگر تفاوت دارند اول اینکه موضوع و محمول این دو مسئله با یکدیگر فرق دارند و بنابراین یک جهت مشترکی در بین این‌ها وجود ندارد که ما بخواهیم از جهت تفاوتشان بحث کنیم. توضیح مطلب آن است که در باب اجتماع امر و نهی بحث ما این بود که آیا تعلق امر و نهی به شیء واحد جایز است یا نه؟ در حالی که عنوان بحث کنونی ما این است که آیا بین نهی در عبادات با بطلان آنها تلازمی وجود دارد یا نه؟ به عبارت دیگر اینکه موضوع بحث قبلی، شیء واحد خارجی با دو عنوان بود و محمول آن جواز تعلق امر و نهی به آن شیء واحد می‌باشد در حالی که در بحث فعلی، موضوع ما نهی از عبادت و محمول ما ملازمه بین نهی با فساد و بطلان می‌باشد.

و تفاوت دوم این‌ها این است که مسئله اجتماع امر و نهی وابسته بر وجود امر و نهی است یعنی امر و نهی از مقومات این مسئله هستند به‌طوری‌که اگر یکی از آنها نباشد مسئله اجتماع هم منتفی خواهد بود در حالی که مسئله دلالت نهی بر فساد تنها وابسته بر وجود نهی می‌باشد و وجود امر ضرورتی در تحقق آن ندارد بلکه ممکن است امر وجود داشته باشد مثل باب عبادات و ممکن است که امر وجود نداشته باشد مانند باب معاملات.

عبارت کتاب چنین است:

ان الفرق بین هذه المسألة و المسألة السابقة اعنی مسألة اجتماع الامر و النهی واضح لوجهین به‌درستی که تفاوت بین مسئله دلالت نهی بر فساد با

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۸

مسئله اجتماع امر و نهی از دو جهت روشن است ۱- ان المسألتین مختلفتان موضوعا و محمولا فلا قدر مشترک بینهما حتی تبحث فی الجهة المائزة اول اینکه این دو مسئله از نظر موضوع و محمولشان با یکدیگر تفاوت دارند و بنابراین جهت مشترکی در بین آنها نیست تا ما از جهت تفاوتشان بحث کنیم لان عنوان البحث فی المسألة السابقة هو زیرا عنوان بحث در مسئله قبلی (باب اجتماع) این است که هل یجوز تعلق الامر و النهی بشیئین مختلفین فی مقام التعلق و متحدین فی مقام الایجاد او لا؟ آیا جایز است که امر و نهی در مقام انشاء به دو عنوان مختلف تعلق بگیرد که در مقام وجود خارجی یک شیء واحد باشند؟ کما ان عنوان البحث فی هذا المقام هو هل هناک ملازمة بین النهی عن العبادة و فسادها او لا؟ چنانکه عنوان بحث، در مسئله کنونی این است که آیا تلازمی بین نهی در عبادت با بطلان آن وجود دارد یا نه؟ فالمسألتان مختلفتان موضوعا و محمولا و مع هذا الاختلاف فالبحث عن الجهة المائزة ساقط پس این دو مسئله از نظر موضوع و محمول با یکدیگر تفاوت دارند و با وجود این اختلافات نیازی به بحث کردن از جهت تفاوت آنها نیست ۲- ان المسألة السابقة تبتنی علی وجود الامر و النهی و لکن هذه المسألة تبتنی علی وجود النهی فقط سواء أ کان هناک امر کما فی باب العبادات ام لا کما فی باب

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۱۹

المعاملات دوم اینکه مسئله قبلی (یعنی مسئله اجتماع) وابسته بر وجود امر و نهی بود اما مسئله کنونی (یعنی دلالت نهی بر فساد) تنها وابسته بر وجود نهی است و تفاوتی ندارد که امری هم باشد مانند باب عبادات یا امر نباشد مانند باب معاملات فوجود الامر فی المسألة السابقة یعد من مقوماتها دون هذه المسألة پس وجود امر از ارکان مسئله اجتماع به حساب می‌آید در حالی که در مسئله مورد بحث ما این‌گونه نیست.

تطبیقات (نمونه‌های عملی و عینی این مسئله در فقه)

در قسمت پایانی این فصل به نمونه‌هایی از مصادیق مسئله دلالت نهی بر فساد اشاره کرده‌اند که به لحاظ سادگی آنها صرفا به

ترجمه آنها اقدام می‌کنیم و اگر احیانا موردی از این‌ها نیاز به توضیح داشته باشد در ضمن ترجمه، به شرح آن مورد خواهیم پرداخت.

لقد مضی ان مسألة النهی فی العبادات و المعاملات من المسائل المهمة قبلا گذشت که مسئله نهی در عبادات و معاملات از مسائل مهم اصولی است لذا استوجب الحال بان نستعرض تطبیقات لتلک المسائل از این جهت لازم است که ما نمونه‌هایی از این مسئله را ذکر کنیم.

۱- الصلاة فی خاتم الذهب (نماز خواندن مرد در انگشتر طلا)

روی عن ائمة اهل البیت (ع) لا یلبس الرجل الذهب و لا یصلی فیه [وسائل الشیعة ج ۳ باب ۱۳۰ از ابواب لباس نمازگزار حدیث ۴] از ائمه معصومین (ع) روایت شده که مرد نباید طلا استفاده کرده و در آن نماز بخواند قال

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۰

شیخ مشایخنا العلامة الحائری: قد دلت طائفة من الاخبار علی اعتبار عدم کون لباس المصلی من الذهب للرجال استاد اساتید ما، مرحوم آیت اللّه شیخ عبد الکریم حائری یزدی فرمودند: دسته‌ای از روایات دلالت دارند بر اینکه یکی از شرائط لباس نمازگزار این است که برای مردان از طلا نباشد و النهی فی تلک الاخبار قد تعلق بالصلاة فی الذهب و النهی المتعلق بالعبادة یقتضی الفساد کما حرر فی محله و نهی در این روایات به نماز خواندن در طلا تعلق گرفته است و نهی در عبادت هم همان‌طوری که در جای خودش ثابت شده دلالت بر فساد می‌کند.

۲- اذا فرق الزکاة بین الفقراء مع طلب الامام (تقسیم زکات بین فقراء بدون اذن امام در صورتی که امام درخواست کرده باشد که مردم زکات را به او تحویل دهند)

اگر امام به مردم امر کند که زکات مالشان را به او تحویل دهند و از اینکه مردم خودشان به تقسیم زکات بین فقراء اقدام نمایند نهی کند پس از آنجا که اطاعت امام واجب است و مخالفت با او گناه می‌باشد مسئله زیر محقق می‌شود.

لو طلب الامام الزکاة و لکن المالک فرقها بین الفقراء دون ان یدفعها الی الامام فهل یجزی مع النهی الصادر من الامام او لا؟ اگر امام (یعنی حاکم جامعه [اعم از امام معصوم یا فقیه جامع الشرائط]) درخواست کند که زکات را به او تحویل دهند اما مالک بدون اینکه زکات

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۱

را به امام بدهد یا اجازه بگیرد خودش در بین فقراء تقسیم نماید پس آیا با وجود این نهی امام از تقسیم زکات، پرداخت مالک مجزی می‌باشد و او را بریء الذمه می‌کند یا نه؟ [جواب این است که خیر. زیرا زکات یک عبادت است و نهی در عبادت موجب بطلان می‌باشد]

۳- لو تضرر باستعمال الماء (اگر استفاده آب برای غسل یا وضو ضرر داشته باشد)

لو تضرر باستعمال الماء فی الوضوء ینتقل فرضه الی التیمم اگر استفاده از آب برای وضو ضرر داشته باشد وظیفه مکلف تبدیل به تیمم خواهد شد فان استعمل الماء و حاله هذا فهل یبطل الوضوء او لا؟ پس اگر مکلف در حالی که آب برایش ضرر دارد [و از وضو گرفتن نهی شده است] از آب استفاده کرده و وضو بگیرد آیا وضوی او باطل است یا نه؟ [جواب مثبت است زیرا از وضو که یک عبادت محسوب می‌شود نهی شده بود و نهی در عبادت موجب بطلان است]

۴– التیمم بالتراب او الحجر المغضوبین (تیمم کردن با خاک یا سنگ غصبی)

اذا تیمم بالتراب او بالحجر المغصوبین ای الممنوع من التصرف فیه شرعا فهل یفسد تیممه او لا؟ اگر فردی با خاك یا سنگ غصبی [یعنی خاك و سنگی که از تصرف کردن در آن نهی شده است] تیمم کند پس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۲

آیا تیمم او باطل است یا نه؟ [جواب مثبت است چرا که نهی در عبادت موجب بطلان است]

۵– الاکتفاء بالاذان المنهی عنه (اکتفاء کردن به اذانی که از آن نهی شده است)

یکی از احکام نماز جماعت این است که اگر جماعتی برپا شود و برای آن نماز جماعت اذان گفته باشند کسانی که در آن جماعت شرکت می‌کنند می‌توانند به همان اذان اکتفاء کرده و برای نماز خود اذان نگویند. حتی اگر جماعت تمام شده ولی هنوز از افراد شرکت‌کننده در جماعت کسانی در مسجد مشغول تعقیبات نماز باشند یعنی همه مردم پراکنده نشده‌اند و در این حال فردی وارد مسجد شود می‌تواند به اذان آنها اکتفاء کرده و برای نماز خود اذان نگوید. لکن تمام این‌ها بشرطی است که آن اذان، بصورت صحیح و مشروع باشد پس بنابراین اگر آن اذان مورد نهی شرع واقع شده باشد مثل اینکه یک زن با صدای نازک و فریبنده اذان گفته باشد یا اذان را بصورت غناء گفته باشند، آن اذان مورد نهی قرار گرفته و مجزی نیست.

اذا تغنی بالاذان اگر اذان را بصورت غنایی بگویند او اذنت المرأة متخضعة یا اینکه یك زن با صدای نازك اذان بگوید او اذن فی المسجد و هو جنب یا فردی در حال جنابت در مسجد توقف کرده و اذان بگوید فهل یصح الاذان منهم و یکتفی به او لا؟ پس آیا این اذان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۳

از این افراد صحیح است و می‌شود به آن اکتفاء کرد؟ [جواب منفی است چرا که نهی در عبادت موجب بطلان است]

۶– حرمة الاستمرار فی الصلاة (حرام بودن ادامه دادن نماز)

در موارد خاصی شکستن نماز واجب بوده و ادامه آن حرام است اذا وجب قطع الصلاة لاجل صیانة النفس و المال المحترمین من الغرق و الحرق و مع ذلك استمر فی الصلاة فهل یبطل صلاته او لا؟ در مواقعی که شکستن نماز برای حفظ جان یا مال مورد احترام از سوختن یا غرق شدن واجب باشد اما با این حال مکلف به نماز خود ادامه دهد آیا نمازش باطل است یا نه؟ [جواب مثبت است چرا که نهی در عبادت موجب بطلان است]

۷– النهی عن التکفیر فی الصلاة (نهی از دست بسته نماز خواندن)

قد ورد النهی عن التکفیر فی الصلاة ای قبض الید الیسری بالیمنی از تکفیر و دست بسته بودن در نماز نهی شده است یعنی اینکه نمازگزار با دست راست دست چپ خود را بگیرد (چنانکه اهل سنت انجام می‌دهند) کما ورد النهی عن اقامة النوافل جماعة فی لیالی شهر رمضان (صلاة التراویح) چنانکه از خواندن نمازهای مستحبی با جماعت نهی شده است مانند نمازی که اهل سنت در شبهای ماه مبارك رمضان با جماعت می‌خوانند و به نماز تراویح مشهور است فهل تبطل الصلاة او لا؟ پس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۴

آیا این نماز باطل است یا نه؟ [جواب مثبت است چرا که نهی در عبادت موجب بطلان است]

۸- صوم یوم الشک بنیهٔ رمضان (روزه گرفتن روزی که مشکوک است که آیا از ماه رمضان است یا آخر شعبان، به نیت رمضان)

اذا صام آخر یوم من شهر شعبان بنیهٔ رمضان فهل یصح صومه او لا؟ اگر آخرین روز ماه شعبان را که مشکوک است به نیت اولین روز ماه مبارک رمضان روزه بگیرد آیا روزه‌اش باطل است یا نه؟ [جواب مثبت است زیرا از روزه یوم الشک نهی شده و نهی در عبادت دلالت بر بطلان دارد]

۹- القران بین الحج و العمرهٔ (یکی کردن حج و عمره را با یک نیت واحد)

لو قارن بین الحج و العمرهٔ بنیهٔ واحدهٔ فهل یبطل عمله لاجل النهی عن القران کما لو نوی صلاتین بنیهٔ واحدهٔ او لا؟ اگر فردی موقع تشرف به حج و در وقت احرام برای عمره تمتع، حج و عمره را با هم نیت کند یعنی با یک احرام واحد هر دو را (عمره و حج) نیت نماید [در حالی که حج و عمره هرکدام احرام خاص خود را دارند] پس آیا چون از این کار نهی شده است، عمل او باطل است؟ مانند اینکه نمازگزار با یک نیت واحد دو نماز را نیت کند [در حالی که هر نماز نیت جداگانه‌ای دارد] پس آیا نماز

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۵

او باطل است؟ [جواب مثبت است چرا که نهی در عبادت موجب بطلان خواهد بود]

۱۰- شرط اللزوم فی المضاربهٔ (شرط کردن لزوم عقد در مضاربه)

قرارداد مضاربه آن است که به موجب آن دو نفر متعهد می‌شوند که سرمایه از یک نفر و کار از نفر دیگر باشد و سود حاصله را براساس توافق طرفین تقسیم نمایند.

عقود و معاملات اسلامی نیز به دو دسته عقد لازم و جایز تقسیم می‌شوند. عقد لازم آن است که پس از انشای صیغه و ایجاب و قبول هیچ‌کدام از طرفین بدون عذر حق فسخ و به هم زدن آن را ندارند مانند نکاح یا بیع و اجاره و امثال آن. اما عقد جایز آن است که هر زمان که یکی از طرفین بخواهد می‌تواند آن را به هم زده و فسخ نماید مانند جعاله و مضاربه [بنا بر فتوای مشهور که مضاربه را از عقود جایز می‌دانند] حال اگر کسی برخلاف نظر شارع که مضاربه را عقد جایز، تعیین کرده است در مضاربه شرط لزوم نماید یعنی بگوید من حاضرم با شما قرارداد مضاربه را امضاء نمایم بشرطی که هیچ‌کس حق فسخ و به هم زدن آن را نداشته باشد آیا این شرط صحیح است؟

اذا شرط اللزوم فی المضاربهٔ فهل تبطل المضاربهٔ للنهی عن شرط اللزوم المنکشف عن طریق الاجماع او لا؟ اگر کسی در مضاربه لزوم را

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۶

شرط کند آیا مضاربه او به خاطر وجود چنین شرطی که به واسطه اجماع از آن نهی شده باطل است یا نه؟ [جواب منفی است چرا که نهی در معامله موجب بطلان نیست بنابراین شرط باطل ولی مضاربه صحیح خواهد بود]

تم الکلام فی المقصد الثانی و الحمد للّه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۷

المقصد الثالث فی المفاهیم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۸

المقصد الثالث فی المفاهیم و فیه امور

اشاره

مقصد سوم کتاب پیرامون مفاهیم است که در این بخش چند امر ذکر می‌شود که فهرست‌وار عبارتند از:

امر اول تعریف مفهوم و منطوق

امر دوم تقسیم مدلول منطوقی به صریح و غیر صریح امر سوم صغروی بودن نزاع در باب مفاهیم

امر چهارم تقسیم‌بندی مفهوم به دو بخش مفهوم موافق و مخالف

امر پنجم انواع مفهوم مخالف که به شش نوع تقسیم می‌شود و آنها عبارتند از ۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب.

الامر الاول تعریف المفهوم و المنطوق (امر اول، تعریف مفهوم و منطوق)

کلمه مفهوم گـاهی در مقابـل مصـداق خـارجی بکـار می‌رود که منظور از مصـداق، وجود خارجی شـیء و منظور از مفهوم، وجود ذهنی و تصوری آن است یعنی همـان صورتی که از آن شـیء در ذهن حاصـل می‌شود که این معنا معمولا در کتابهای منطقی رایج بوده و مد نظر است.

امـا گـاهی مراد از مفهوم آن معنایی است که در برابر منطوق قرار دارد که منظور از منطوق آن معنایی است که به دلالت مطابقی یا تضـمنی از لفـظ فهمیـده می‌شود یعنی همـان چیزی که در قالب لفظ بیان شـده و تلفظ گردیـده است اما منظور از مفهوم آن معنایی است که به دلالت التزامی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۲۹

لفظی که لزومش بیّن به معنـای اخص است فهمیـده می‌شـود یعنی چیزی که ظـاهرا در کلاـم تلفـظ نشـده امـا آن جمله و الفـاظ آن متضـمن آن معنـا هسـتند و معمولاـ همین معنا از مفهوم مورد بحث اصولیین است. و البته این مفهوم مورد بحث اصولیین یک معنای مفرد در برابر جملـه نیسـت بلکه یـک قضـیه‌ای است که دارای موضـوع و محمـول و گـاهی دارای شـرط و جزاء می‌باشـد که نـوعا متضمن حکم انشایی یا اخباری هم هست.

مثلاـ وقـتی گفتـه می‌شـود «ان جـاء زیـد فـاکرمه» یعنی هروقت زیـد آمـد او را اکرام کن، در این جمله دو مطلب وجـود دارد. یکی وجوب اکرام زیـد موقع آمـدن او، که این مطلب صـراحتا در جمله ذکر شـده و الفـاظ کلاـم به دلاـلت مطـابقی برآن دلاـلت دارند (منطوق) و دیگر اینکه واجب نبودن اکرام زید در صورتی که نیاید که این مطلب در جمله ذکر نشده است اما ظاهر جمله شرطیه‌ای که اکرام را وابسته بر آمدن کرده است این است که اگر زید نیامد اکرام او واجب نیست (مفهوم).

و لـذا در تعریف مفهوم و منطوق گفته‌انـد منطوق آن حکمی است که لـفظ در محـل نطق برآن دلالت دارد (یعنی دلالت مطابقه) و مفهوم آن حکمی است که لفظ در غیر محل نطق برآن دلالت می‌کند (یعنی دلالت التزامی).

عبارت کتاب چنین است:

ان مداليل الجمل علی قسمین به‌درستی که مدلول جمله‌ها دو نوع است قسم یصفه العرف بان المتکلم نطق به و قسم یفهم من کلامه و لکن لاـ یوصف بان المتکلم نطق به یک نوع از آن، همان است که عرف توصـیف می‌کنـد که گوینـده آن را تلفظ کرده است و نوع دیگر آن چیزی است که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۰

از کلام گوینـده فهمیـده می‌شود اما توصـیف نمی‌شود که او آن را گفته باشـد و لاجل اختلاف المدلولین فی الظهور و الخفاء لیس

للمتکلم انکـار المـدلول الاـول بخلاف المـدلول الثانی و به خاطر تفاوت این دو مـدلول از نظر روشن بودن یا مخفی بودن، گوینـده مدلول اول (منطوق) را نمی‌تواند انکار نماید برخلاف مدلول دوم (مفهوم) که گوینده می‌تواند منکر آن بشود [چرا که در کلام آن را تلفظ نکرده است] فاذا قال المتکلم اذا جاءك زید فاکرمه فان هنا مدلولین پس وقتی گوینده‌ای بگوید:

هرگاه زیـد به نزد تو آمـد او را اکرام کن، پس به‌درستی که در اینجا دو مـدلول وجود دارد احـدهما وجوب الاکرام عند المجیء و هـذا مما نطق به المتکلم و لیس له الفرار منه و لا انکاره مـدلول اول، واجب بودن اکرام زید در وقت آمدن او که گوینده این مطلب را تلفظ کرده و نمی‌توانـد از آن فرار نماید یا آن را انکار کند و الآخر عدم وجوب الاکرام عند عدم المجیء و هذا یفهم من الکلام و بامکان المتکلم التلخص عنه بنحو من الانحاء و مـدلول دیگر، واجب نبودن اکرام زیـد در صورت نیامـدن اوست که این مطلب از کلام فهمیده می‌شود اما چون در قالب جمله به آن تلفظ نشده است برای گوینده فرار از آن و انکار آن به شـکلی از اشـکال ممکن می‌باشد فالاول مدلول منطوقی و الثانی مدلول مفهومی پس اولی که در جمله بیان شده بود مدلول منطوقی و دومی که صراحتا ذکر نشده بود مدلول مفهومی است و لعل ما ذکرناه هو

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۱

مراد الحاجبی من تعریفه للمنطوق و المفهوم بقوله المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق و المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و شایـد همین مطلبی را که ما ذکر کردیم مـد نظر حاجبی بوده است که در تعریف مفهوم و منطوق گفته است: منطوق چیزی است که لفـظ در محـل نطق برآن دلالت می‌کنـد و مفهوم چیزی است که لفظ در غیر محل نطق برآن دلالت دارد. و الحاصل ان ما دل علیه اللفظ فی حـد ذاته علی وجه یکون اللفظ حاملا لـذلك المعنی و قالبا له فهو منطوق و خلاصه مطلب اینکه آنچه که لفظ در حـد ذات خودش برآن دلالت دارد به‌طوری که لفظ دربردارنـده آن معنی و قالب آن معنی باشـد [یعنی صـراحتا در جمله ذکر شده است] پس آن منطوق است و مـا دل علیه اللفـظ علی وجه لم یکن اللفـظ حاملاـ و قالبا للمعنی و لکن دل علیه باعتبار من الاعتبارات فهو مفهوم و آنچه که لفظ دلالت برآن می‌کنـد اما به صورتی نیست که لفظ دربردارنده آن معنا و قالب آن باشد [یعنی صـراحتا در کلام ذکر نشده] اما جمله به نوعی از وجوه [مانند دلالت التزامی] برآن دلالت دارد پس آن مفهوم است.

الامر الثانی تقسیم المدلول المنطوقی الی صریح و غیر صریح (مطلب دوم در مورد تقسیم مدلول منطوقی به صریح و غیر صریح)

مدالیل منطوقی جملات به دو دسته صریح و غیر صریح تقسیم می‌شوند. مدلول منطوقی صریح همان مدلول مطابقی جمله است کما

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۲

اینکه مراد از مدلول منطوقی غیر صریح، مدلول تضمنی و التزامی می‌باشد.

مـدلول التزامی جمله نیز به سه قسم تقسـیم می‌شود که عبارتنـد از: دلاـلت اقتضـاء- دلالت تنبیه و دلالت اشاره که اینک به توضـیح هرکدام خواهیم پرداخت.

گاهی ما با جملاتی مواجه هستیم که صـحت عقلی یا شـرعی آنها وابسته بر این است که لفظی در کلام تقدیر گرفته شود مانند آیه شریفه وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِی کُنَّا فِیها (یوسف/ ۸۲) که می‌فرمایـد از روسـتایی که مـا در آن بـودیم سؤال کن!. روشن است که روسـتا مجموعه‌ای از خانه‌ها و کوچه‌ها با چندین مزرعه و ... همه از اشـیایی هستند که عقلا نمی‌شود از آنها چیزی پرسید پس ناگزیر لازم است در این آیه کلمه «اهل» در تقـدیر گرفته شود تا معنای آیه عقلا روشن شود. پس آیه وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ یعنی وَ سْئَلِ* اهل الْقَرْیَةَ* یعنی از مردم روستا سؤال کن.

این گونه از جملات که صحت آنها وابسته بر تقدیر گرفتن لفظ یا الفاظ خاصی در جمله باشد را دلالت اقتضاء می‌نامند.

اما گاهی صـحت کلام عقلا و یا شـرعا وابسـته بر تقـدیر گرفتن لفظی در جمله نیست اما ما با دو جمله مواجه هستیم که در ظاهر به

یکدیگر مربوط می‌باشند و از ملاحظه آنها معلوم است که یکی از آنها جواب دیگری می‌باشد. اما وقتی کمی بیشتر دقت کنیم وجه ارتباط آن دو جمله نیز برایمان معلوم می گردد. مثلا فرض کنید فردی می گوید: «بعتک

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۳

السمک فی البحر» یعنی من ماهی‌های این دریا را به تو فروختم و دیگری در پاسخ او می گوید: «بطل البیع» یعنی معامله باطل است. حال اگر بخواهد جمله دوم با اول مرتبط باشد لازم است در این بین چیزی وجود داشته باشد چرا که در غیر این صورت گفتن جمله «معامله باطل است» علی الظاهر ربطی به جمله اول نخواهد داشت. و لذا بعد از کمی دقت متوجه مطلب سومی می‌شویم که آن شیء سوم می تواند بعنوان ربطدهنده و علت جمله دوم مطرح شود و آن اینکه در معامله و بیع، قدرت داشتن فروشنده نسبت به تحویل دادن چیزی که می‌فروشد به مشتری، شرط است یعنی بایع باید قدرت بر تسلیم کالا به مشتری داشته باشد و در مثال ذکر شده چون فروشنده ماهی نمی‌تواند آنها را به مشتری تحویل دهد معامله‌اش باطل است. که دلالت آن دو جمله بر این شیء سوم (یعنی قدرت داشتن مشتری بر تسلیم کالا) را دلالت تنبیه نامیده‌اند.

اما دلالت اشاره در موردی است که ما با دو جمله مواجه هستیم که علی الظاهر ربطی به یکدیگر هم ندارند بلکه هرکدام از آنها برای هدف خاصی بیان شده‌اند اما وقتی که آنها را به یکدیگر ضمیمه می کنیم از انضمام آنها مطلب سومی هم کشف می‌شود. مثلا خداوند در آیه ۱۵ سوره احقاف در بیان مشکلات و سختی‌هایی که مادر از بدو حامله شدن تا از شیر گرفتن فرزند متحمل می‌شود فرموده است و حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً یعنی مدت زمان حمل و از شیر گرفتن بچه مجموعا ۳۰ ماه است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۴

در آیه ۲۳۳ سوره بقره خداوند نسبت به مدت زمانی که لازم است مادر به بچه خود شیر بدهد فرموده است وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ یعنی مادرها لازم است فرزندان خود را دو سال کامل شیر دهند.

هریک از این آیات در مقام بیان مطلب خاصی است و ربطی هم به یکدیگر ندارند اما وقتی آنها را به هم ضمیمه کنیم متوجه می‌شویم که اقل حمل یعنی کوتاه‌ترین مدتی که یک زن می‌تواند فرزندی را به دنیا بیاورد ۶ ماه است زیرا در آیه اول گفته شد که مدت حاملگی و شیرخواری بچه ۳۰ ماه است و در آیه دوم گفته شد که مادران باید فرزند خود را ۲ سال کامل یعنی ۲۴ ماه شیر دهند که از کم کردن ۲۴ ماه از ۳۰ ماه، شش ماه که اقل حمل است بدست می‌آید.

عبارت کتاب چنین است:

تنقسم المداليل المنطوقية الى قسمين: صريح و غير صريح مدلول منطوقی کلام، به دو نوع صریح و غیر صریح تقسیم می‌شود فالصریح هو المدلول المطابقی و اما غیر الصریح فهو المدلول التضمنی و الالتزامی پس مدلول صریح همان مدلول مطابقی است و مدلول غیر صریح عبارتند از مدلول تضمنی و التزامی ثم ان الالتزامی علی ثلاثة اقسام سپس به‌درستی که مدلول التزامی نیز به سه دسته تقسیم می‌شود الف) المدلول علیه بدلالة الاقتضاء ب) المدلول علیه بدلالة التنبیه ج) المدلول علیه بدلالة الاشارة ۱- دلالت اقتضاء ۲- دلالت تنبیه ۳- دلالت اشاره. اما الاول فهو ما یتوقف علیه صدق الکلام او صحته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۵

عقلا او شرعا اما اولی [یعنی دلالت اقتضاء] عبارت از جایی است که درستی و صحت عقلی یا شرعی کلام وابسته برآن است کقوله (ص) رفع عن امتی تسعة الخطأ و النسیان و .... فان المراد رفع المؤاخذة عنها او نحوها و الا کان الکلام کاذبا مانند این سخن پیامبر (ص) که فرمودند: ۹ چیز از امت من برداشته شد ۱- خطا ۲- فراموشی و .... که مراد از این حدیث آن است که مجازات و عقاب یا امثال این‌ها بر این امور برداشته شده است زیرا در غیر این صورت اگر چیزی در تقدیر گرفته نشود این کلام کذب خواهد بود [یعنی این‌گونه نیست که امت اسلام خطا یا فراموشی نداشته باشند بلکه خطا یا فراموشی آنها موجب عقاب نخواهد بود] و قوله

تعالی وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها (يوسف/ ۸۲) فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا و مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: از روستایی که ما در آنجا بودیم سؤال کن! که اگر کلمه «اهل» در اینجا در تقدیر گرفته نشود معنای آیه عقلا صحیح نخواهد بود و قول القائل اعتق عبدك عنى على الف فان معناه ملكه لى على الف ثم اعتقه اذ لا- يصح العتق شرعا الا- فى ملك و مانند گفتار گوینده‌ای که بگوید: برده خود را از طرف من به هزار درهم آزاد کن. که معنای این جمله آن است که اول برده خود را در برابر هزار درهم به من بفروش و بعد که به ملکیت من درآمد آن را از طرف من آزاد کن زیرا عتق و آزاد کردن برده شرعا تنها در ملک انسان صحیح است [و کسی نمی‌تواند ملک دیگری را آزاد نماید] و اما الثانی فهو ما لا يتوقف عليه صدق

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۶

الكلام و لا صحته عقلا و شرعا و اما دومی [یعنی دلالت تنبیه] در جایی است که درستی و صحت عقلی و شرعی جمله وابسته برآن نیست [و لازم نیست که چیزی در تقدیر گرفته شود] و لكن كان مقترنا بشىء لو لم يكن ذلك الشىء علة له لبعد الاقتران و فقد الربط بين الجملتين فيفهم منه التعليل اما دو جمله ما نزدیک به چیزی است که اگر آن شیء علت برای جمله [دوم] نباشد ارتباط و هماهنگی دو جمله از بین خواهد رفت لذا از آن ارتباط، علت بودن شیء سوم معلوم می‌شود فالمدلول هو علية ذلك الشىء لحكم الشارع پس مدلول دلالت تنبیه همان علت بودن آن شیء برای حکم شرع است كقوله بطل البيع لمن قال بعت السمك فى النهر فيعلم منه اشتراط القدرة على التسليم فى البيع مانند گفتار کسی که در پاسخ آنکه گفته است: «به تو فروختم ماهی‌های داخل این نهر را» می گوید: «معامله باطل است» که از این پاسخ معلوم می‌شود که توانایی فروشنده بر تحویل دادن جنس در معامله شرط است [و لذا چون فروشنده ماهی‌های دریا نمی‌توانسته آنها را به مشتری تحویل بدهد معامله‌اش باطل می‌باشد] و اما الثالث فهو لازم الكلام و ان لم يكن المتكلم قاصدا له اما سومی [یعنی دلالت اشاره] لازمه جمله است اگرچه گوینده آن را قصد نکرده باشد مثل دلالة قوله سبحانه وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً (الاحقاف/ ۱۵) اذا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۷

انضم الى قوله تعالى وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ (البقرة/ ۲۳۳) على كون اقل الحمل ستة اشهر مانند این قول خداوند سبحان که فرموده است مدت حمل و از شیر گرفتن فرزند مجموعا ۳۰ ماه است که وقتی آن را به این قول خداوند متعال ضمیمه کنیم که می‌فرماید: مادرها باید فرزندان خود را ۲ سال کامل (۲۴ ماه) شیر دهند، دلالت بر اقل حمل [یعنی کوتاه‌ترین زمان ممکن برای تولد فرزند از مادر] می کند. فان المقصود فى الآية الاولى بيان ما تتحمله الأم من آلام و مشاق و فى الثانية بيان اكثر مدة الرضاع پس به‌درستی که آیه اول در مقام بیان سختیها و دردهایی است که مادر [از ابتدای حامله شدن تا از شیر گرفتن فرزند] تحمل می کند و آیه دوم در مقام بیان بیشترین مدت شیرخواری فرزند می‌باشد غير ان لازم هذين المدلولين مدلول ثالث و هو ان اقل الحمل ستة اشهر الا اینکه لازمه آن دو آیه، یک معنای سومی است و آن اینکه کمترین مدت برای حمل، شش ماه می‌باشد. [زیرا اگر ۲۴ ماه که مدت شیرخواری است را از ۳۰ ماه کم کنیم باقی‌مانده آن ۶ ماه خواهد بود].

الامر الثالث النزاع فى باب المفاهيم صغروى (مطلب سوم اینکه نزاع اصولیین در باب مفاهیم یک نزاع صغروی است)

بحث و نزاعی که در باب مفاهیم مطرح است یک بحث صغروی و جزئی است یعنی بحث بر سر اصل ثبوت مفهوم برای جملات می‌باشد که آیا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۸

مثلا- جمله شرطیه یا وصفیه دارای مفهوم است یا نه؟ نه اینکه ما یک بحث کبروی و کلی داشته باشیم که آیا این مفاهیم حجت هستند یا نه!

توضیح مطلب آن است که معمولاـ در کتابهای اصولی عنوان بحث را در باب مفاهیم این‌گونه بیان کرده‌اند که «آیا مفهوم شرط حجت است یا نه؟

» یا «آیا مفهوم وصف حجت است یا نه؟» و ... که دلالت ظاهر این جملات این است که مثل اینکه مفهوم‌دار بودن جمله وصفیه و شرطیه یک امر مسلم و قطعی است و ما حالا می‌خواهیم در مورد حجیت و اعتبار آنها بحث کنیم!!! در حالی که این‌طور نیست بلکه بحث اصولیین در باب مفاهیم، یک بحث صغروی است یعنی آنها در مورد اصل ثبوت مفهوم برای این جملات بحث دارند که آیا مثلا جمله وصف و شرط علاوه بر دلالت منطوقی، دارای یک مفهوم هم می‌باشد؟ چرا که در صورتی که مفهوم، وجود داشته باشد حجیت و اعتبار آن قطعی و مسلم است.

بنابراین معلوم می‌شود که در تعبیر اصولیین نسبت به عنوان باب مفاهیم یک نوع مسامحه و سهل‌انگاری اتفاق افتاده است و آنها بجای اینکه در عنوان بحث خود بگویند: «آیا جمله شرطیه و وصفیه دارای مفهوم است یا نه؟» گفته‌اند: «آیا مفهوم شرط و وصف حجت است یا نه؟»!!! در حالی که بحث ما در مورد اصل وجود داشتن مفهوم می‌باشد و نه در مورد اعتبار و حجیت آن.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۳۹

عبارت کتاب چنین است:

ان النزاع فی باب المفاهیم صغروی لا کبروی به‌درستی که نزاع در باب مفاهیم یک نزاع جزئی است [یعنی بحث در مورد این است که آیا جملات مختلف علاوه بر دلالت منطوقی، دارای مفهوم هم هستند یا نه؟] و بحث ما کبروی و کلی نیست [که در صورت وجود مفهوم برای جملات، آیا آن مفاهیم حجیت و اعتبار دارند یا نه؟] و ان مدار البحث هو مثلا انه هل للقضایا الشرطیة مفهوم او لا؟ و به‌درستی که محور بحث ما این است که آیا مثلا جملات شرطیه دارای مفهوم هستند یا نه؟ و اما علی فرض الدلالة و الانفهام العرفی فلاـ اشکال فی حجیته اما در صورتی که این جملات دلالت بر مفهوم داشته باشند و عرف مخاطبین هم از این جملات مفهوم‌گیری کند، بدون شک آن مفهوم حجت خواهد بود و بعبارة اخری النزاع فی اصل ظهور الجملة فی المفهوم و عدم ظهورها و به عبارت دیگر اینکه نزاع اصولیین در اصل ظهور جمله در مفهوم یا عدم دلالت آن بر مفهوم است [که آیا این جملات مفهوم دارند یا نه؟] فمعنی النزاع فی مفهوم الجملة الشرطیة (اذا سلّم اکرمه) هو ان الجملة الشرطیة مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط و هل هی ظاهرة فی ذلک او لا؟ پس معنای نزاع در مورد مفهوم جمله شرطیه‌ای مانند این جمله که می‌گوید: «هرگاه سلام کرد او را اکرام کن» این است که این جمله با قطع نظر از سایر قرائن و بدون توجه به شواهد دیگر آیا دلالت بر مفهوم می‌کند یا نه؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۰

یعنی آیا دلالت می‌کند که اگر شرط محقق نشد [یعنی زید سلام نکرد] حکم [یعنی وجوب اکرام] نیز محقق نشود و آیا اساسا این جمله ظهور در مفهوم دارد یا نه؟ و اما بعد ثبوت دلالتها علی المفهوم او ظهورها فیه فلا نزاع فی حجیته اما بعد از ثابت شدن دلالت آن جمله بر مفهوم یا ظهور آن جمله در مفهوم، دیگر در مورد حجیت و ارزش آن مفهوم نزاعی نیست [یعنی اگر واقعا مفهوم داشتن این جملات ثابت شود، حجیت و اعتبار آنها امری قطعی و مسلم است] و من خلال هذا البیان یظهر وجود التسامح فی قولهم مفهوم الشرط حجة او لا فان ظاهره ان وجود المفهوم مفروغ عنه و انما الکلام فی حجیته مع ان حقیقة النزاع فی وجود اصل المفهوم و از لابلای این توضیحات معلوم می‌شود که در گفتار اصولی‌ها که می‌گویند: «مفهوم شرط حجت است یا نه؟» نوعی تسامح و سهل‌انگاری رخ داده است چرا که ظاهر آن جمله این است که وجود و تحقق مفهوم امری قطعی و مسلم است و بحث ما در مورد اعتبار و حجیت آن می‌باشد! در حالی که این‌گونه نیست بلکه اصل بحث و نزاع اصولیین در مورد وجود و تحقق مفهوم برای آن جملات می‌باشد.

الامر الرابع تقسیم المفهوم الی مخالف و موافق (مطلب چهارم پیرامون تقسیم‌بندی مفهوم، به دو نوع مخالف و موافق)

بطور کلی مفهوم به دو دسته موافق و مخالف تقسیم می‌شود و معیار این تقسیم‌بندی چنین است که اگر مفهوم کلام از نظر نوع حکم و مثبت و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۱

منفی بودن کلام با منطوق، هماهنگ بود به آن مفهوم موافق گفته می‌شود. مثلا خداوند در آیه ۲۳ سوره اسراء در مورد پدر و مادر فرموده است: فَلا تَقُلْ لَهُما اُفٍ یعنی به پدر و مادر خود اف نگویید.

اف یعنی کمترین حرف یا برخوردی که موجب نگرانی و ناراحتی والدین شود که براساس این آیه حرام است. اما مفهوم این آیه چنین است که اگر اف گفتن که کمترین مرتبه از سخن است نسبت به پدر و مادر جایز نباشد پس اموری که از اف گفتن بالاتر و بزرگتر است مانند کتک زدن و دشنام دادن، به طریق اولی حرام خواهد بود.

پس این مفهوم یعنی حرمت ضرب و شتم از نظر نوع حکم، مطابق با منطوق آیه است چرا که حکم منطوق نیز حرمت تأفیف نسبت به ابوین بود. لازم به ذکر است که به مفهوم موافق، مفهوم اولویت یا فحوی الخطاب نیز گفته می‌شود.

اما اگر حکم منطوق با حکم مفهوم از نظر نوع و مثبت و منفی بودن کلام متفاوت بود به آن مفهوم مخالف گفته می‌شود. مثلا اگر مولی بگوید:

«ان جاء زید فاکرمه» یعنی اگر زید آمد او را اکرام کن. در اینجا حکم منطوقی کلام، وجوب اکرام زید است اما مفهوم این جمله [به فرضی که مفهوم داشته باشد] آن است که «اگر زید نیامد او را اکرام نکن» و همان‌طور که می‌بینید حکم مفهومی بصورت منفی بوده و با منطوق کلام کاملا متفاوت است و لذا به آن مفهوم مخالف گفته می‌شود.

لازم به ذکر است که مفهوم مخالف به شش قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از:

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۲

۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب. که در ادامه بحث، به بررسی مفصل آنها خواهیم پرداخت.

عبارت کتاب چنین است:

ان الحکم المدلول علیه عن طریق المفهوم اذا کان موافقا فی السنخ للحکم الموجود فی المنطوق فهو مفهوم موافق به‌درستی که حکمی که مفهوم برآن دلالت دارد اگر از نظر نوع، مطابق با حکم موجود در منطوق باشد پس آن مفهوم موافق هست [و به آن مفهوم موافق گفته می‌شود] کما فی قوله سبحانه فَلا تَقُلْ لَهُما اُفٍ (الاسراء/ ۲۳) فحرمهٔ التأفیف تدل بالاولویهٔ علی حرمهٔ الشتم مانند این گفتار خداوند سبحان که می‌فرماید: به پدر و مادر خود اف [یعنی کمترین سخنی که موجب ناراحتی آنها می‌شود] نگویید و بنابراین حرمت اف گفتن، بطریق اولی دلالت بر حرمت کتک زدن یا دشنام دادن دارد و ربما یسمی لحن الخطاب و چه‌بسا به مفهوم موافق، لحن الخطاب [یا فحوی الخطاب یا مفهوم اولویت هم] گفته می‌شود و اما لو کان الحکم فی المفهوم مخالفا فی السنخ للحکم الموجود فی المنطوق فهو مفهوم مخالف اما اگر حکم موجود در مفهوم از نظر نوع، با حکم منطوق مخالف بود به آن مفهوم مخالف گفته می‌شود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۳

الامر الخامس اقسام مفهوم المخالف (مطلب پنجم در مورد انواع مفهوم مخالف)

اشاره

اعلم ان الموارد التی وقعت محل النزاع من مفهوم المخالف عبارة عما یلی بـدان به‌درستی که آن مواردی که از مفهوم مخالف مورد بحث و نزاع اصولیین قرار دارد عبارتنـد از آنچه بـدنبال می‌آید ۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب. و الیک التفصیل و تفصیل این‌ها به شما تقدیم می‌شود.

الاول مفهوم الشرط (مورد اول مفهوم شرط)

اشاره

در باب مفهوم شـرط بحث در مورد این است که آیا جملات شرطیه با قطع نظر از قرائن و شواهد دیگر دلالت بر مفهوم دارند یا نه؟ به عبـارت دیگر اینکه در بسیاری از موارد مـا بـا جملاـت شـرطیه‌ای مواجه هستیم که بـا توجه به شواهـد و قرائنی دلاـلت بر مفهوم می‌کننـد که آنها از بحث ما خارج هسـتند اما آنچه موضوع بحث در این بخش را تشـکیل می‌دهـد این است که نفس جمله شـرطیه به‌خودی‌خود و بـدون وجود دلائل و قرائن دیگر آیا دلالت بر مفهوم می‌کنـد؟ مثلا اگر گفته شـد «ان جاء زیـد فاکرمه» یعنی هرگاه زید آمد او را اکرام کن، در این قضیه شرطیه وجوب اکرام وابسته بر آمدن زید است یعنی آمدن شرط و اکرام جزاء یا جواب شرط می‌باشد. حال آیا این جمله دلالت دارد بر اینکه اگر شرط [یعنی آمدن] محقق نشد جزاء [یعنی اکرام] هم محقق نمی‌شود یا نه؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۴

قبـل از ورود به اصل بحث ذکر یک نکته از باب مقـدمه لازم است. و آن اینکه معمولا جواب شـرط در جملات شـرطیه یا بصورت یک قضـیه انشایی بوده و یا بصورت یک قضـیه خبری می‌باشـد. مثلا وقتی گفته شود «ان جاء زیـد فاکرمه» جزاء یا جواب شـرط در این جمله، یک قضـیه انشائی و فعل امر است. و در جمله «اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شـیء» یعنی هرگاه آب به مقدار کر برسد چیزی او را نجس نمی‌کند، جواب شرط و جزای آن یک قضیه خبری است (لم ینجسه شیء).

بـا توجه به مطلب ذکر شـده ارکـان جمله خبری در صورتی که جزای آن از نوع قضایـای انشـایی باشـد عبارتنـد از: شـرط و جزاء و موضوع جمله شـرطیه. مثلا در جمله «ان جاء زید فاکرمه»، آمدن شـرط است و اکرام جزاء بوده و زید موضوع جمله می‌باشد. اما در جملات شرطیه‌ای که جواب شرط و جزاء از نوع قضایای خبریه باشد ارکان آن جمله عبارتند از: موضوع و محمول و شرط. مثلا در جمله «اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء»، آب موضوع و نجس نشدن محمول و کریت شرط می‌باشد.

حال می‌گوییم: آنچه محور بحث اصولیین در باب مفهوم شرط قرار دارد آن نوع از جملات شرطیه‌ای است که شرط غیر از موضوع جمله باشـد یعنی جملاتی که موضوع آنها جـدای از شـرط بوده و شـرط بعنوان قیدی برای موضوع مطرح گردد چنانچه در مثالهای بالا مسـئله همین‌طور بود و مثلا زیـد موضوع و آمدن، شـرط اکرام شدن او بود یا در قضـیه دوم، آب موضوع و کریت شـرط نجس نشدن آب بود به‌طوری‌که اگر شرط منتفی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۵

شود موضوع به قوت خود باقی است و مثلا ممکن است آمـدن محقق نشود اما زیـد وجود دارد یا ممکن است آب موجود باشـد اما به مقدار کر نباشد.

امـا یک نوع دیگر از جملات شـرطیه هم وجود دارنـد که آنها از محل بحث و نزاع اصولیین خارج بوده و اساسا این دسـته از قضایا فاقد مفهوم می‌باشند.

در این نوع از جملات شرطیه، شرط و موضوع یک شیء واحد می‌باشد به‌طوری‌که اگر شرط منتفی شد موضوع نیز منتفی می‌گردد

و لـذا دیگر جایی برای بحث در مورد وجود مفهوم یا عـدم آن باقی نمی‌مانـد. مثلا اگر گفته شود: «ان رزقت ولدا فاختنه» یعنی اگر فرزنـد پسری به تو داده شـد او را ختنه کن. که در این جمله، فرزند پسر داشـتن بعنوان شـرط و موضوع قضـیه و ختنه کردن بعنوان جزای شـرط مطرح شده است که اگر شـرط [یعنی فرزند پسـر] محقق نشود موضوع قضـیه هم منتفی خواهد شد و باصـطلاح از نوع سالبه بانتفاء موضوع می‌گردد. و بنابراین، این‌گونه از قضایا دارای مفهوم نبوده و از محل بحث ما هم خارج هستند.

عبارت کتاب چنین است:

و اعلم ان النزاع فی وجود المفهوم فی القضایا الشرطیهٔ انما هو فیما اذا عد القید شیئا زائدا علی الموضوع و تکون الجملهٔ مشتملهٔ علی موضوع و محمول و شـرط بدان به‌درستی که بحث اصولیین پیرامون مفهوم داشتن جملات شرطیه تنها در آن دسته از قضایایی است که قید (یعنی شرط) امری جدای از موضوع جمله بوده و جمله شرطیه دارای

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۶

موضوع و محمول و شـرط باشـد فیقع النزاع حینئـذ فی دلالهٔ القضـیهٔ الشـرطیهٔ علی انتفاء المحمول عن الموضوع عند انتفاء الشـرط و عدمها پس در این صورت [که شـرط امری جدای از موضوع باشد] بحث در مورد این است که آیا جمله شرطیه دلالت بر این مسئله دارد که اگر شـرط محقـق نشود محمول هم از موضوع منتفی می‌گردد؟ یـا چنین دلالـتی نیست؟ [یعنی آیـا جمله شـرطیه دلالـت بر مفهوم دارد یـا نه؟] مثـل قوله (ع) اذا کـان المـاء قـدر کر لم ینجسه شـیء ماننـد این گفته امام (ع) که فرموده است: وقتی که آب به اندازه کر برسد چیزی او را نجس نمی‌کند فهناک موضوع و هو الماء و محمول و هو العاصمیهٔ (لم ینجسه) و شیء آخر باسم الشرط اعنی الکریهٔ پس در اینجا ما یک موضوع داریم که همان آب است و یک محمول داریم که همان متأثر نشدن و نجس نشدن اسـت و یک چیز دیگری هم بعنوان شـرط وجود دارد که همان کریت می‌باشـد فعند انتفاء الشـرط یبقی الموضوع (الماء) بحاله پس وقتی که شرط، یعنی کریت منتفی شود موضوع یعنی آب به قوت خود باقی است [یعنی ممکن است که آب وجود داشته باشد اما بمقدار کر نباشـد] بخلاف القضایا التی یعـد الشـرط فیها محققا للموضوع من دون تفکیک بین الشـرط و الموضوع بل یکون ارتفاع الشـرط ملازما لارتفاع الموضوع فهی خارجـهٔ عن محل النزاع برخلاف آن قضایای شـرطیه‌ای که در آنها، شـرط محقق‌کننده موضوع قضـیه است [یعنی شرط و موضوع یک شیء واحد می‌باشد] بدون اینکه شرط و موضوع از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۷

یکـدیگر جدا باشـند و بلکه از بین رفتن شـرط مسـتلزم از بین رفتن موضوع می‌باشد پس این‌ها از محل بحث اصولیین خارج هسـتند کقوله ان رزقت ولـدا فاختنه ماننـد این جمله که می‌گویـد: اگر دارای فرزند پسری شدی او را ختنه کن فهذه القضایا فاقدهٔ للمفهوم فان الرزق هنا لیس شیئا زائدا علی نفس الولد پس این‌گونه قضایا دارای مفهوم نیستند زیرا رزق در اینجا چیزی جدای از خود فرزند نیست.

**** حـال وارد اصـل بحث شـده و می‌گوییم: بطور کلی جملات شـرطیه تنها در صورتی دلالت بر مفهوم دارنـد که سه چیز ثابت شود و اگر حتی یکی از این موارد سه‌گانه‌ای را که ذکر خواهیم کرد ثابت نشود در آن صورت جمله شرطیه مفهوم نخواهد داشت. آن سه امر عبارتند از:

۱- باید بین شـرط و جزاء ملازمه باشد به‌طوری‌که هرگاه شـرط محقق شود جزاء نیز محقق گردد و بالعکس. و در نتیجه در قضایای اتفاقیه‌ای که ملازمه‌ای وجود ندارد مفهوم هم وجود ندارد مثلا وقتی گفته می‌شود:

«کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق» یعنی هرگاه انسان حرف می‌زنـد الاغ هم ارار می‌کند! که البته بین تکلم انسان با صدای الاغ تلازمی وجود ندارد بلکه از باب تصادف ممکن است در یک موردی چنین چیزی اتفاق افتاده باشد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۸

۲- باید آن تلازمی که بین شرط و جزاء هست از نوع ملازمه علت و معلولی باشد یعنی باید ثابت شود که شرط، علت تحقق جزاء می‌باشد.

بنابراین اگر بین دو موردی که با هم تلازم دارند رابطه علیّ و معلولی برقرار نباشد آنها نیز دارای مفهوم نخواهند بود مانند اینکه ما می گوییم:

هرگاه روز کوتاه باشد شب بلند و طولانی است [مانند زمستان] و هرگاه شب کوتاه باشد روز بلند و طولانی است [مانند تابستان]. که در این دو مورد کوتاهی و بلندی شب و روز با یکدیگر تلازم دارند اما یکی از آنها معلول دیگری نیست بلکه هر دو معلول شيء سومی که تغییر فصول است می‌باشند.

۳- باید رابطه علیتی که بین شرط و جزاء وجود دارد از نوع علت منحصره باشد. توضیح مطلب آن است که در فلسفه برای علت تقسیماتی را ذکر کرده‌اند که یکی از آنها علت منحصره و علت غیر منحصره است و علت تامه و ناقصه است.

علت تامه آن علتی است که به تنهایی معلول را بوجود می‌آورد مانند آتش که علت تامه برای سوزاندن چوب است اما علت ناقصه به تنهایی موجب پدید آمدن معلول نمی‌شود بلکه بعنوان جزئی از علت مطرح است مثلا تحقق و بوجود آمدن یخ معلول دو چیز است ۱- آب ۲- سرما.

به‌طوری‌که اگر آب و سرما با هم اجتماع کنند یخ که معلول آنها است محقق می‌شود اما آب به تنهایی یا سرما به تنهایی جزئی از علت بوده و هرکدام از آنها علت ناقصه برای بوجود آمدن یخ می‌باشند.

اما علت منحصره در جایی است که معلولی تنها یک علت داشته باشد یعنی بجز آن علت، علت دیگری برای بوجود آمدن آن معلول وجود

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۴۹

نداشته باشد مانند باریدن باران که تنها وابسته بر تحقق ابر است یعنی تنها در صورتی که ابر وجود داشته باشد باران می‌بارد و به غیر از ابر، علت دیگری وجود ندارد که موجب باریدن باران شود. و علت غیر منحصره در جایی است که یک معلول به واسطه علتهای مختلفی امکان تحقق داشته باشد به‌طوری‌که هرکدام از آن علتها به تنهایی می‌توانند موجب تحقق آن معلول شوند مثلا پدید آمدن گرما بعنوان یک معلول، در اثر عوامل و علتهای مختلفی ممکن است بوجود آید مانند فصل تابستان و تابش خورشید که خود یک علت مستقل برای گرما است یا وجود آتش که علت مستقل دیگری برای تحقق گرما هست یا انرژی الکتریسیته که علت سومی برای بوجود آمدن گرما هست و ... بنابراین علت پیدایش گرما به عنوان یک معلول منحصر در یک مورد خاص نیست بلکه عوامل مختلفی می‌توانند باعث بوجود آمدن گرما بشوند.

حال می‌گوییم که شرط سوم برای تحقق مفهوم در جملات شرطیه این است که رابطه علت و معلولی که بین شرط و جزاء وجود دارد باید از نوع علت منحصره باشد یعنی تنها همان شرط ذکر شده در قضیه موجب تحقق جزاء باشد و علت دیگری برای بوجود آمدن آن جزاء وجود نداشته باشد.

پس اگر مجموع این سه مورد ثابت شود جمله شرطیه دارای مفهوم خواهد بود اما اگر حتی یک مورد از این سه چیز ثابت نشود در آن صورت جمله شرطیه ما مفهوم نخواهد داشت.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۰

حال باید بررسی کنیم که آیا این سه مسئله [یعنی تلازم- علیت- انحصار علیت] قابل اثبات هستند یا نه؟ و اگر قابل اثبات باشند راه اثبات آنها کدام است؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند اثبات این سه مورد تنها به یکی از راههای سه‌گانه زیر ممکن است ۱- از راه وضع. به این صورت که

ما مدعی شویم که هیئت و قالب جمله شرطیه در عالم لغات برای دلالت بر تلازم و علیت و انحصار علیت وضع شده‌اند. ۲- از راه انصراف و تبادر. به این صورت که بگوییم آنچه از ظاهر جمله شرطیه به ذهن مخاطب تبادر می‌کند تلازم و علیت و انحصار علیت در بین شرط و جزاء است یعنی جمله شرطیه به این سه امر انصراف دارد. ۳- از راه اطلاق کلام. به این صورت که بگوییم وقتی گوینده‌ای جمله شرطیه‌ای را بیان می‌کند و شرط را علت تحقق و بوجود آمدن جزاء ذکر می‌نماید اما با این حال، تنها همان شرط را ذکر کرده و شرط دیگری را نیاورده است از همین اطلاق کلام او معلوم می‌شود که تنها شرط محقق‌کننده جزاء همین شرط ذکر شده است چرا که اگر علت یا شرط دیگری برای بوجود آمدن آن جزاء وجود داشت حتما گوینده به آن اشاره می‌کرد. بنابراین از همین اطلاق کلام او، انحصار علیت ثابت می‌گردد و به تبع آن دو امر قبل یعنی تلازم و علیت نیز ثابت می‌شود.

بعد آیت اللّه سبحانی در مقام بررسی هریک از این راهها می‌فرمایند: حق این است که تلازم و علیت را می‌توان با وضع به اثبات رسانید چرا که هیئت جمله شرطیه به دلالت وضعیه بر تلازم و علیت دلالت دارد زیرا آنچه از ظاهر جمله شرطیه به ذهن انسان تبادر می‌کند این است که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۱

تحقق جزاء وابسته بر شرط بوده و پس از حصول شرط، آمدن جزاء امری قطعی و اجتناب‌ناپذیر است. اما علیت منحصره را نمی‌توان با دلالت وضعیه به اثبات رسانید زیرا تقسیم‌بندی علت به منحصره و غیر منحصره از مسائل فلسفی است که نوعا عامه مردم به آنها توجهی ندارند و بسیار بعید است که واضع متوجه این تقسیم‌بندی‌های عقلی و فلسفی بوده باشد و هیئت جمله شرطیه را برای نوعی خاص از علت یعنی علت منحصره وضع کرده باشد. حال آیا انحصار علیت از راه دیگری قابل اثبات است یا نه؟

ایشان می‌فرمایند: از راه انصراف و تبادر نیز نمی‌توانیم انحصار را ثابت کنیم برای اینکه انصراف ذهن به سمت یک معنا بدون دلیل نیست بلکه منشأ پیدایش انصراف یا کثرت استعمال است و یا اکملیت افراد.

یعنی اگر بخواهد در جایی انصراف محقق شود یا نیاز به کثرت استعمال آن لفظ یا هیئت در معنای خاصی است به‌طوری که بر اثر کثرت استعمال، تا آن لفظ یا هیئت بیان شد فورا ذهن مخاطب به سوی معنای مورد استعمال منصرف شود و یا باید آن معنا یا مصداقی که ذهن به سمت آن انصراف پیدا کرده از کاملترین افراد و مصادیق آن لفظ یا هیئت باشد چرا که بدون دلیل انصراف صورت نمی‌گیرد.

در بحث ما نیز اگر قرار باشد که لفظ «علت» به سمت علت منحصره انصراف داشته باشد به‌طوری‌که تا کلمه علت را استعمال کنند فورا ذهن شنونده بسوی علت منحصره برود، باید یکی از این دو امر بعنوان منشأ انصراف محقق شود. یعنی یا باید اثبات کنید که کلمه «علت» در اکثر موارد در علت منحصره استعمال می‌شود و باصطلاح کثرت استعمالش

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۲

در علیت منحصره است و یا باید ثابت کنید که علت منحصره اکمل افراد علت می‌باشد یعنی علت منحصره کاملترین فرد علت نسبت به غیر منحصره هست در حالی که هیچ‌یک از این دو مورد قابل اثبات نیست چرا که لفظ علت به همان اندازه که در علت منحصره بکار می‌رود در علت غیر منحصره هم کاربرد دارد علاوه بر اینکه علت منحصره اکمل افراد علت هم نیست. بنابراین از راه انصراف هم نمی‌شود علیت منحصره را ثابت کرد و تنها راهی که برای اثبات این مسئله باقی می‌ماند اطلاق کلام گوینده است که باید ببینیم آیا از این راه ممکن است به نتیجه مطلوب برسیم یا نه؟

عبارت کتاب چنین است:

ان دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم (ای انتفاء الجزاء لدی انتفاء الشرط) لا یتم الا اذا ثبتت الامور الثلاثة التالیة به‌درستی که دلالت کردن جمله شرطیه بر مفهوم (یعنی منتفی شدن جزاء در وقت انتفای شرط) محقق نمی‌شود مگر آنکه سه امر زیر ثابت گردند ۱-

وجود الملازمهٔ بین الجزاء و الشرط فی القضیهٔ بان لا یکون من قبیل التقارن الاتفاقی بصورهٔ جزئیهٔ کخروج زید من المجلس مقارنا مع دخول عمرو فیه فان التقارن من باب الاتفاق و لاجل ذلک یحصل الانفکاک بینهما کثیرا اول اینکه باید تلازم و هماهنگی بین شرط و جزاء وجود داشته باشد به‌طوری‌که قضیه ما از نوع قضایای اتفاقی نباشد که دو شیء بصورت جزئی و تصادفی با یکدیگر مقارن شوند مانند خارج شدن زید از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۳

مجلس که هم‌زمان با داخل شدن عمرو در آن مجلس است [یعنی این‌گونه نیست که هرگاه زید خارج می‌شود عمر وارد شود بلکه این از باب تصادف و اتفاق است و بصورت نادر و جزئی اتفاق می‌افتد] و لذا در بسیاری از موارد بین خروج زید با ورود عمرو هیچ‌گونه ارتباطی نیست و آنها جدای از یکدیگر محقق می‌شوند ۲- ان یکون التلازم من باب الترتب ای ترتب التالی علی المقدم بان یکون الشرط علهٔ للجزاء دوم اینکه باید آن ملازمه از نوع وابستگی و علیت باشد یعنی جزاء وابسته بر شرط باشد به اینکه شرط، علت محقق شدن جزاء باشد فخرج ما اذا لم یکن هناک هذا النحو من الترتب کما اذا قال ان طال اللیل قصر النهار او اذا قصر النهار طال اللیل فلیس بینهما ترتب لکونهما معلولین لعلهٔ ثالثهٔ پس آن مواردی که بین شرط و جزاء رابطه علیت و معلولیت برقرار نباشد از بحث ما خارج خواهند بود مثل اینکه گفته شود اگر شب طولانی شد روز کوتاه می‌گردد یا اگر روز کوتاه شد شب طولانی خواهد بود که بین طولانی بودن شب با کوتاهی روز رابطه علت و معلولی برقرار نیست [یعنی کوتاهی روز، علت طولانی شدن شب نمی‌باشد] بلکه هر دوی این‌ها معلول علت سومی هستند [که همان تغییر فصول می‌باشد] ۳- ان یکون الترتب علیها انحصاریا و معنی الانحصار عدم وجود علهٔ اخری تقوم مقام الشرط و سوم اینکه باید آن وابستگی [شرط و جزاء که از نوع رابطه علیت و معلولیت هست] از نوع علت منحصره هم باشد و معنای انحصار علیت این است که بجز همان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۴

شرطی که در جمله ذکر شده است علت دیگری وجود نداشته باشد که بتواند جانشین آن شرط شده و باعث تحقق آن جزاء بگردد فالقائل بالمفهوم لا محیص له الا من اثبات هذه الامور الثلاثهٔ و یکفی للقائل بالعدم منع واحد منها پس آن‌کسی که معتقد به وجود مفهوم شرط هست چاره‌ای جز اثبات این سه امر ندارد اما کسانی که منکر مفهوم شرط هستند کافی است که یکی از این سه مورد را انکار نمایند. ثم ان دلالهٔ الجملهٔ الشرطیهٔ علی هذه الامور الثلاثهٔ باحد الوجوه التالیهٔ سپس به‌درستی که دلالت جمله شرطیه بر این امور سه‌گانه [یعنی تلازم و ترتب و انحصار علیت] به یکی از راههای زیر است ۱- الوضع: ادعاء وضع الهیئهٔ علی ما یلازم هذه الامور الثلاثهٔ: الملازمهٔ؛ الترتب؛ الانحصار اول از راه وضع به این صورت که مدعی شویم که هیئت و شکل جمله شرطیه برای معنایی وضع شده است که با این سه امر [یعنی تلازم و ترتب و علیت منحصره] هماهنگی دارد ۲- الانصراف: ادعاء انصراف الجملهٔ الشرطیهٔ فی ذهن المخاطب الی هذه الامور دوم از راه انصراف به این صورت که مدعی شویم که جملات شرطیه در ذهن مخاطب به سوی این امور سه‌گانه [یعنی تلازم و ترتب و انحصار علیت] منصرف می‌شوند [یعنی شنونده با مواجه شدن با یک جمله شرطیه فورا ذهنش به سمت تلازم و ترتب و علت منحصره می‌رود] ۳- الاطلاق: ادعاء ان المتکلم کان فی مقام بیان العلل و لم یذکر الا

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۵

واحدا منها فیعلم انحصارها فتثبت الملازمهٔ و الترتب بوجه اولی سوم اطلاق کلام گوینده به این صورت که مدعی شویم که گوینده در مقام بیان کردن علتهای موجود برای آن جزاء بوده است و بجز یک علت چیز دیگری ذکر نکرده پس معلوم می‌شود که آن علت ذکر شده تنها علت منحصر برای تحقق جزاء است [چرا که اگر علت دیگری هم وجود داشت حتما گوینده متذکر آن می‌شد] پس انحصار علیت با اطلاق کلام گوینده ثابت می‌شود [و زمانی که علت منحصره ثابت شد] ملازمه و ترتب بطریق اولی ثابت می‌گردند.

[بعد آیت اللّه سبحانی به بررسی هریک از این سه راه پرداخته و می‌فرمایند:] اما اثباتها بالطریق الاول ای بالدلالة الوضعیة فالحق دلالة الجملة الشرطیة علی الامرین: الملازمة و الترتب اما اثبات این سه مسئله [یعنی تلازم و ترتب و انحصار] از راه اول یعنی با دلالت وضعیه، پس حق آن است که جمله شرطیه به دو مورد تلازم و ترتب دلالت دارد و ذلک لان المتبادر من هیئة الجملة الشرطیة هو ان فرض وجود الشرط و تقدیر حصوله یتلوه حصول الجزاء و تحققه و هذا مما لا یمکن انکاره و هو نفس القول بالملازمة و الترتب بدلیل اینکه آنچه از ظاهر جمله شرطیه به ذهن مخاطب خطور کرده و تبادر می‌نماید این است که در صورت تحقق شرط، جزاء محقق شده و حاصل می گردد و این امر یعنی همان تلازم و ترتب که قابل انکار هم نمی‌باشد و اما اثبات الامر الثالث و هو ان العلیة بنحو الانحصار بالدلالة الوضعیة فهو غیر ثابت اما مسئله سوم یعنی علیت منحصره به وسیله دلالت وضعیه قابل اثبات

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۶

نیست لان تقسیم العلة الی المنحصرة و غیر المنحصرة من المفاهیم الفلسفیة البعیدة عن الاذهان العامة زیرا تقسیم‌بندی علت به علت منحصر و غیر منحصر از مفاهیم عقلی و فلسفی است که معمولا از ذهن عموم مردم به دور است [و عامه مردم به این گونه مسائل توجهی ندارند] فمن البعید ان ینتقل الواضع الی التقسیم ثم یضع الهیئة الشرطیة علی قسم خاص منها و هی المنحصرة پس خیلی بعید به نظر می‌رسد که واضع لغات به این تقسیم‌بندی‌ها متوجه بوده و هیئت جمله شرطیه را برای نوع خاصی از علت که همان علت منحصره است وضع کرده باشد.

و اما اثبات الانحصار بالانصراف فهو ایضا بعید لان الانصراف رهن احد امرین ۱- کثرة الاستعمال فی العلة المنحصرة ۲- کون العلة المنحصرة اکمل من کونها غیر منحصرة اما ثابت شدن انحصار به وسیله انصراف نیز بعید است زیرا تحقق انصراف در گروی یکی از این دو امر است ۱- کثرت استعمال لفظ علت، در علت منحصره ۲- کامل‌تر بودن علت منحصره از علت غیر منحصره و سایر افراد علت و کلا الامرین منتفیان لکثرة الاستعمال فی غیر المنحصرة و کون العلة المنحصرة لیست باکمل فی العلیة من غیرها که هیچ‌یک از این‌ها قابل اثبات نیستند زیرا لفظ علت در موارد زیادی نیز در علت غیر منحصر استعمال می‌شود و علت منحصر هم نسبت به سایر افراد علت، کاملترین محسوب نمی‌شود.

****

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۷

پس تا اینجا معلوم شد که از راه وضع و انصراف نمی‌توانیم انحصار علیت را ثابت کنیم و تنها راه باقی‌مانده اطلاق کلام گوینده است. حال باید ببینیم آیا از این راه می‌شود به نتیجه رسید یا نه؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: اطلاق کلام گوینده به دو صورت قابل تصور است. زیرا گاهی ممکن است گوینده سببی را ذکر کرده و تنها در مقام بیان ویژگیها و خصوصیات همان سبب مذکور در جمله باشد.

مثلا گفته است: «ان جاء زید فاکرمه» یعنی اگر زید آمد او را اکرام کن. که در این جمله، آمدن زید شرط و سبب اکرام می‌باشد و گوینده تنها در مقام بیان خصوصیات همین سبب مذکور [یعنی آمدن] است و با اینکه می‌توانست بگوید: «ان جاء راکبا» یا «ان جاء ماشیا» و آمدن را مقید به سواره بودن یا پیاده بودن کند اما چنین قیودی را ذکر نکرده و کلامش را مطلق آورده است.

اما گاهی مولی در مقام بیان آن سببی است که بعنوان علت تأثیر گذار موجب تحقق و پدید آمدن معلول و جزاء می‌باشد یعنی او صرفا در مقام بیان آن چیزهایی است که می‌توانند باعث تحقق جزاء بشوند و با این حال یک شرط و یک سبب بیشتر ذکر نشده است و مثلا مولی گفته است: «ان جاء زید فاکرمه» و تنها آمدن را سبب اکرام معرفی کرده است و با اینکه اسباب دیگری مانند موفقیت در درس یا پیروزی در مسابقات یا .... هم می‌توانستند بعنوان سبب اکرام مطرح باشند اما گوینده تنها یک سبب واحد یعنی

آمدن را ملاک اکرام قرار داده که از این اطلاق کلام او

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۸

فهمیده می‌شود که حتما در نظر مولی بجز آمدن، سبب دیگری وجود نداشته است.

با توجه به این مطلب روشن است که اثبات انحصار علیت، از راه اطلاق، تنها در صورتی ممکن است که اطلاق کلام گوینده از نوع دوم باشد یعنی مولی در مقام بیان آن چیزهایی باشد که می‌توانند بعنوان تأثیرگذار و علت پدید آوردن جزاء مطرح شوند. اما اگر اطلاق کلام او از نوع اول باشد یعنی مولی صرفا در مقام بیان خصوصیات و ویژگیهای همان سبب مذکور در جمله باشد، در این صورت نمی‌شود انحصار علیت را اثبات کرد.

حال اگر ما بخواهیم از راه اطلاق کلام گوینده علیت منحصره را ثابت کنیم باید پیش از آن، نوع اطلاق و چگونگی در مقام بیان بودن مولی را احراز نموده و به اثبات برسانیم درحالی‌که احراز این مسئله هم چندان ساده نمی‌باشد.

پس نتیجه کلی این بحث آن است که اثبات علیت منحصره واقعا دشوار بوده و نیازمند دلیل و قرینه‌ای جداگانه است و لذا جملات شرطیه به‌خودی‌خود دلالتی بر مفهوم ندارند مگر آنکه از قرائن و شواهد دیگری مفهوم داشتن آنها ثابت شود.

عبارت کتاب چنین است:

و اما اثبات الانحصار بالاطلاق و هو کون المتکلم فی مقام البیان و هذا یتصور علی وجهین و اما ثابت کردن علت منحصره به وسیله اطلاق و اینکه گوینده در مقام بیان است، به دو شکل قابل تصور می‌باشد تارهٔ

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۵۹

یکون فی مقام بیان خصوصیات نفس السبب الوارد فی الجملهٔ الشرطیهٔ و ما له من جزء و شرط و مانع من دون نظر الی وجود سبب آخر گاهی گوینده در مقام بیان خصوصیات و ویژگیهای همان سببی است که در جمله ذکر کرده است و بدون اینکه توجهی به اسباب دیگر داشته باشد صرفا اجزاء و شرایط یا موانع همان سبب ذکر شده را مدّ نظر دارد و اخری یکون فی مقام بیان ما هو المؤثر فی الجزاء اما گاهی مولی در مقام بیان آن چیزهایی است که در تحقق جزاء تأثیرگذار هستند فعلی الاول یکون مقتضی الاطلاق ان ما جاء بعد حرف الشرط هو تمام الموضوع و لیس له جزء او شرط آخر و لا یتفرع علیه المفهوم پس در صورت اول [که مولی فقط در مقام بیان خصوصیات همان سبب ذکر شده در جمله باشد] نتیجه آن اطلاق این است که تمام موضوع و سببی که مدّ نظر مولی است تنها در همان چیزی که بعد از حرف شرط ذکر شده خلاصه می‌شود و آن شرط مذکور، مقید به جزء یا شرط دیگری نیست [مثل اینکه گفته «ان جاء زید فاکرمه» و هدف مولی تنها در آمدن بدون قید و شرط خلاصه شده است] که این‌گونه اطلاق، مفهوم ندارد بل اقصاه ان ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزاء بلکه نهایت چیزی که از این‌گونه جملات استفاده می‌شود این است که تمام موضوع مدّ نظر مولی در آنچه بعد از حرف شرط ذکر شده [مانند «جاء» در مثالی که ذکر کردیم] خلاصه می‌شود و اما انه لا یخلفه شیء آخر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۰

فلا یمکن دفعه لانه لیس فی مقام البیان اما اثبات اینکه سبب یا شرط دیگری جانشین آن شرط ذکر شده [مانند «جاء»] نمی‌شود قابل دفع نیست زیرا مولی در مقام بیان آن جهت نبوده است و علی الثانی ای اذا کان بصدد بیان ما هو المؤثر فی الجزاء علی وجه الاطلاق فاذا ذکر سببا واحدا و سکت عن غیره فالسکوت یکون دالا علی عدم وجود سبب آخر قائم مقامه اما در صورت دوم یعنی وقتی که مولی در مقام بیان آن چیزهایی باشد که بعنوان سبب مؤثر در تحقق جزاء مطرح هستند پس وقتی که تنها یک سبب را ذکر کرده و از بیان کردن اسباب دیگر سکوت نماید پس همین سکوتش دلالت بر این دارد که [حتما از دیدگاه مولی] سبب دیگری وجود نداشته که بتواند جانشین سبب ذکر شده در جمله باشد و الحاصل انه لو احرز کون المتکلم فی مقام تحدید الاسباب

و مع ذلـك اقتصر علی ذكر سبب واحـد يستكشف انه ليس له سبب الا ما جاء فی كلامه فيحكم علی السـبب بانه علـة منحصـرة و خلاصه مطلب اینکه اگر معلوم شود که گوینده در مقام بیان اسباب بوده و با این حال، یک سبب را بیشتر ذکر نکرده است کشف می‌شود که برای آن جزاء، بجز همان سببی که در جمله آمده سبب دیگری وجود ندارد و لذا حکم می‌شود که آن سبب ذکر شده از نوع علت منحصره است و هذا بخلاف ما اذا لم يكن فی مقام بيان الاسباب كلها فان مقتضی الاطلاق ان ما وقع تحت الشرط تمام الموضوع و ليس له جزء

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۱

آخر غير موجود و امـا انه ليس للجزاء سـبب آخر يقوم مقـام السـبب الاـول فلا يـدل عليه برخلاف اینکه اگر مولی در مقام بیان همه اسباب تأثیرگذار نباشد [بلکه صرفا در مقام بیان خصوصیات همان سبب مذکور در جمله باشد] که در این صورت مقتضای اطلاق کلام مولی این است که تمام موضوع مورد نظر مولی در همان چیزی که بعد از حرف شـرط واقع شده خلاصه می‌شود و آن شـرط مـذکور دارای قیـد دیگری نیست. امـا اینکه غیر از آن سـبب ذکر شـده، سـبب دیگری برای آن جزاء وجود نداشـته باشـد که بتواند جانشین سبب اول بشود، چیزی است که این نوع از اطلاق برآن دلالتی ندارد.

تطبیقات (نمونه‌های عینی از مفهوم شرط و کاربرد آنها در فقه)

چنانچه گفته شـد براساس مباحث قبل، جمله شـرطیه به‌خودی‌خود دلالتی بر مفهوم نـدارد مگر آنکه به واسـطه قرائن و شواهد دیگر وجود مفهوم برای جمله شـرطیه ثابت شود که در اینجا نمونه‌هایی از جملات شـرطیه ای که دارای مفهوم هستند را ذکر کرده‌اند که به لحاظ سادگی مطالب به ترجمه آنها اکتفا کرده و اگر احیانا موردی نیاز به توضیح بیشتر داشته باشد در ضمن ترجمه، به شرح آن خواهیم پرداخت.

ان للقول بدلالة الجملة الشرطية علی المفهوم ثمرات فقهية لا تحصی به‌درستی که مفهوم داشتن جملات شرطیه دارای نتایج و ثمرات فقهی متعددی است که قابل شمارش نیست و ربما يستظهر من خلال الروايات

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۲

ان القول بالدلالة كان امرا مسلما بين الامام و الراوی و چه‌بسا از لابلای روایات بشود استفاده کرد که از نظر امام و راوی، مفهوم‌دار بودن جملات شرطیه یک امر پذیرفته شده و مسلمی بوده است و اليك تلك الروايات و بعضی از آن روایات به شما تقدیم می‌شود:

۱- روی ابو بصير قال: سألت ابا عبـد اللّه (ع) عن الشاة تذبـح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل ان عليا (ع) كان يقول اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل [وسائل الشـيعة ج ۱۶ ص ۲۶۴ باب ۱۲ از ابواب ذبائح حدیث ۱] ابو بصیر می‌گوید: از امام صادق (ع) در مورد گوسـفندی سؤال کردم که آن را ذبح کرده بودند و هیچ حرکتی نکرده بود و تنها از او خونی غلیظ خارج شده بود! ایشان فرمودند: از گوشت او نخور چرا که علی (ع) می‌فرمود: اگر حیوان ذبح شده دست و پایش را تکان دهد یا چشمش را بـاز و بسـته نمایـد از گوشت آن بخور. تری ان الامـام (ع) يسـتدل علی الحكم الـذی افتی به بقوله «لاـ تأكل» بكلام علی (ع) و لا يكون دليلا عليه الا اذا كان له مفهوم و هو اذا لم تركض الرجل و لم تطرف العين (كما هو مفروض الرواية) فلا تأكل همان گونه که می‌بینیـد امام صادق (ع) نسبت به نظرشان که فرمودنـد از گوشت آن حیوان نخور، به گفتار حضـرت علی (ع) استـدلال کردنـد در حالی که سـخن امام علی (ع) تنها در صورتی می‌توانـد بعنوان دلیل برای نظر امام صادق (ع) مطرح باشـد که مفهوم داشـته باشـد به این صورت که اگر حیوان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۳

مـذبوح دست و پایش را حرکت نـداد یا چشـمش را باز و بسته نکرد از آن نخور (چنانکه موضوع فرض شـده در روایت هم همین

بود).

۲- روی الحلبی عن ابی عبد اللّه (ع) قال: کان امیر المؤمنین یضمن القصار و الصائغ احتیاطا للناس و کان ابی یتطول علیه اذا کان مأمونا [وسائل الشیعهٔ ج ۱۳ ص ۲۷۲ باب ۲۹ از ابواب احکام اجاره حدیث ۴] حلبی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: امام علی (ع) نسبت به اموال مردم، رخت‌شور و زرگر را ضامن می‌کردند تا در مورد اموال مردم احتیاط شده باشد [یعنی مثلا افرادی که لباس خود را به رخت‌شور می‌دادند اگر احیانا صدمه‌ای به لباس وارد می‌شد حضرت علی (ع) رخت شور را ضامن می‌دانست کما اینکه در مورد زرگرها نیز که متصدی ساختن یا تعمیر زیورآلات بودند همین رویه را داشتند] اما پدرم امام باقر (ع) در صورتی که آن رخت‌شور یا زرگر انسان امین و مورد اعتمادی بود بر آنها آسان می‌گرفت و از آنها درمی‌گذشت فالروایهٔ علی القول بالمفهوم دالهٔ علی تضمینه اذا لم یکن مأمونا پس این روایت در صورتی که دارای مفهوم باشد دلالت می‌کند که امام باقر (ع) نیز در صورتی که رخت‌شور یا زرگر، امین و مورد اعتماد نبود آنها را ضامن قرار می‌داد.

۳- روی علی بن جعفر فی کتاب مسائله و قرب الاسناد انه سأل اخاه عن حمل المسلمین الی المشرکین التجارهٔ فقال: اذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس علی بن جعفر در کتاب مسائلش و در قرب الاسناد نقل می‌کند

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۴

که از برادرش موسی بن جعفر (ع) در مورد تجارت و معامله مسلمانان با مشرکین سؤال کردم و ایشان در پاسخ فرمودند: اگر اسلحه برای آنها برده نشود اشکالی ندارد [یعنی سلاح به آنها فروخته نشود] دلت الروایهٔ علی القول بالمفهوم علی حرمهٔ التجارهٔ مع المشرک اذا حملوا سلاحا من دون فرق بین زمان الحرب و الهدنهٔ این روایت در صورتی که مفهوم داشته باشد دلالت می‌کند که فروختن اسلحه به مشرکین حرام است و در این جهت تفاوتی بین زمان جنگ و صلح وجود ندارد.

۴- روی معاویهٔ بن عمار عن ابی عبد اللّه (ع) اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء ابن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند:

هنگامی که مقدار آب به اندازه کر برسد چیزی او را نجس نمی‌کند دلت الروایهٔ لاشتمالها علی المفهوم علی انفعال القلیل بالملاقاهٔ و الا-کان تعلیق عدم الانفعال بالکریهٔ امرا لغوا این روایت به دلیل مفهوم داشتنش، دلالت می‌کند که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، متنجس می‌شود چرا که این روایت اگر چنین مفهومی نداشته باشد پس وابسته شدن عدم تأثر و نجس نشدن به مسئله کر بودن امر لغوی خواهد بود.

۵- روی عبد اللّه بن جعفر عن ابی محمد قوله و یجوز للرجل ان یصلی و معه فأرهٔ مسک فکتب لا بأس اذا کان ذکیا عبد اللّه بن جعفر از امام سجاد (ع) نقل می‌کند که از ایشان پرسیدم آیا جایز است که همراه نمازگزار قطعه‌ای از ناف آهو باشد؟ پس ایشان در جواب نوشتند: اگر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۵

تذکیه شده باشد اشکالی ندارد فلو قلنا بالمفهوم لدل علی المنع عن حمل المیتهٔ و ان کان جزءا صغیرا پس اگر ما معتقد به مفهوم‌دار بودن جمله شرطیه باشیم این روایت دلالت می‌کند که همراه بودن مردار برای شخص نمازگزار ممنوع است اگرچه به مقدار بسیار کمی باشد.

۶- روی محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه (ع) قلت له الامهٔ تغطی رأسها؟ فقال لا و لا علی ام الولد ان تغطی رأسها اذا لم یکن لها ولد محمد بن مسلم می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم آیا بر کنیزان هم واجب است که سر و موی خود را بپوشانند؟ پس ایشان فرمودند نه و بر کنیز ام ولد [یعنی کنیزی که از مولی صاحب فرزند شده] در صورتی که بچه‌اش را از دست داده و اکنون فرزندی ندارد نیز پوشش سر واجب نیست دل بمفهومه علی وجوب تغطیهٔ الرأس مع الولد که مفهوم این روایت دلالت می‌کند که بر کنیز ام

ولد اگر دارای فرزند باشد [یعنی تا زمانی که فرزند خود را از دست نداده] پوشش سر و مو واجب است.

۷- روی الحلبی عن الصادق (ع) قال: لا بأس بان یقرأ الرجل فی الفریضهٔ بفاتحهٔ الکتاب فی الرکعتین الاولتین اذا ما اعجلت به حاجهٔ او تخوف شیئا حلبی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: در صورتی که فردی برای انجام کاری عجله داشته یا ترس از دست رفتن چیزی وجود دارد عیبی ندارد که در دو رکعت اول از نمازهای واجب، به خواندن سوره حمد اکتفاء کرده و سوره دیگری نخواند دل بمفهومه علی وجوب السورهٔ بعد الحمد فی غیر مورد الشرط که مفهوم این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۶

روایت دلالت می‌کند که در غیر موارد ذکر شده و در حالات عادی خواندن سوره‌ای از قرآن بعد از حمد واجب است.

۸- روی ابن مسلم عن ابی عبد اللّه (ع) لا بأس ان یتکلم اذا فرغ الامام من الخطبهٔ یوم الجمعهٔ ما بینه و بین ان تقام الصلاهٔ محمد بن مسلم از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمودند: حرف زدن مأمومین بعد از تمام شدن خطبه نماز جمعه ما بین اتمام خطبه تا اقامه نماز اشکالی ندارد استدل بها صاحب الجواهر علی حرمهٔ الکلام فی اثناء الخطبهٔ مرحوم صاحب جواهر به مفهوم این روایت استدلال کرده که حرف زدن در وسط خطبه‌های نماز جمعه حرام است.

۹- روی علی بن فضل الواسطی عن الرضا (ع) قال کتبت الیه اذا انکسفت الشمس او القمر و انا راکب لا اقدر علی النزول فکتب الیّ: صل علی مرکبک الذی انت علیه علی بن فضل از امام رضا (ع) روایت کرده و می‌گوید: در نامه‌ای به ایشان نوشتم وقتی خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی پدید می‌آید و من سواره بوده و برای نماز آیات نمی‌توانم پیاده شوم چه کنم؟ ایشان در جواب نوشتند: بر همان مرکبی که برآن سوار هستی نماز بخوان ای صل علی مرکبک اذا لم تقدر علی النزول یعنی وقتی نمی‌توانی پیاده شوی بر همان مرکبی که هستی و در حالت سواره نماز بخوان استدل بها علی عدم جواز اقامهٔ صلاهٔ الآیات علی ظهر الدابهٔ الا مع الضرورهٔ به مفهوم این روایت استدلال شده که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۷

خواندن نماز آیات بر پشت حیوان تنها در حالت اضطرار جایز است و در حالت عادی جایز نیست.

۱۰- روی معاویهٔ بن وهب بعد ان سأله عن السریهٔ یبعثها الامام (ع) فیصیبون غنائم کیف تقسم؟ قال: ان قاتلوا علیها مع امیر امره الامام (ع) اخرج منها الخمس للّه تعالی و للرسول و قسم بینهم ثلاثهٔ اخماس ابن وهب نقل می‌کند که از امام (ع) در مورد لشکری که امام (ع) آنها را برای جنگ فرستاده است سؤال کردم که آنها غنائمی را بدست آورده‌اند چگونه باید تقسیم نمایند؟ ایشان فرمودند: اگر جنگیدن آنها با فرماندهی فردی که امام (ع) به او فرمان داده بوده است خمس غنائم را بعنوان سهم خدا و رسول جدا کرده و ما بقی را در بین رزمندگان تقسیم نمایند استدل بانه اذا کان هناک حرب بغیر اذنه فلا یعد ما اصابوه من الغنائم بل من الانفال به مفهوم این روایت استدلال کرده‌اند که اگر جنگی بدون اجازه امام (ع) صورت بگیرد، آنچه را که رزمندگان بدست آورند جزء غنیمت نخواهد بود بلکه از انفال محسوب می‌شود که همه‌اش به امام (ع) تعلق دارد.

****

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۸

و ینبغی التنبیه علی امرین (در پایان این بخش تذکر به دو نکته سزاوار است)

التنبیه الاول اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء (نکته اول پیرامون مواردی که شرط متعدد ولی جزای آنها یک شیء واحد است)

یکی از مسائل مهم اصولی این است که گاهی ما با جملات شرطیه‌ای مواجه می‌شویم که اگرچه در آنها، شرط متعدد است اما جزاء واحد بوده و تکرارش هم واجب نیست.

مثلا کسی که قصد مسافرت به مقدار ۸ فرسخ شرعی را داشته باشد به مجرد بیرون رفتن از وطن و گذشتن از حد ترخص نمازش قصر می‌شود. اما در مورد اندازه حدّ ترخص و اینکه از کجا نماز مسافر شکسته می‌شود دو ملاک ذکر شده است. که در یکی از آنها گفته‌اند: «اذا خفی الاذان فقصر» یعنی وقتی صدای اذان شهر را نشنیدی نمازت را شکسته بخوان. یعنی وقتی از شهر بیرون رفتی و به مقداری مسیر را طی کردی که دیگر صدای اذان شهر به گوش نمی‌رسد، از همان‌جا نماز شکسته می‌شود. اما در جای دیگر گفته‌اند: «اذا خفی الجدران فقصر» یعنی وقتی که دیوارهای شهر مخفی شد نماز را شکسته بخوان. یعنی وقتی که به اندازه‌ای از شهر دور شدید که دیگر خانه‌ها و دیوارهای شهر دیده نمی‌شود از همان‌جا نماز شکسته می‌شود.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۶۹

حال که ما با دو قضیه شرطیه مواجه هستیم در صورتی که این‌ها مفهوم داشته باشند بین مفهوم یکی از آنها با منطوق دیگری تعارض بوجود می‌آید به این صورت که:

در قضیه اول گفته شد هرگاه اذان شهر را نشنیدی نماز را شکسته بخوان که مفهوم آن این است که پس تا آنجایی که صدای اذان شنیده می‌شود باید نماز را بطور کامل بخوانیم.

از طرف دیگر در قضیه دوم آمده بود هرگاه دیوارهای شهر مخفی شد نماز را شکسته بخوان که مفهوم آن این است که تا آنجایی که دیوارهای شهر مشخص و معلوم است نماز هم بصورت کامل خوانده می‌شود.

حال فرض کنید که یک نفر مسافر به اندازه‌ای از شهر دور شده که صدای اذان را نمی‌شنود اما دیوارهای شهر کاملا معلوم و پیدا است که براساس قضیه اول که می‌گوید هرگاه صدای اذان شهر را نشنیدی نماز را شکسته بخوان، باید نمازش را شکسته بخواند اما براساس مفهوم جمله دوم که گفته بود هرگاه دیوارهای شهر مخفی شد نماز را شکسته بخوان، باید نمازش را تمام بخواند چرا که دیوارهای شهر فعلا مشخص است. پس در این حال راه حل این تعارض چیست و این مشکل را باید چگونه حل و فصل کرد؟ و وظیفه مکلف در این‌گونه موارد چه خواهد بود؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: با توجه به مطالب گذشته که گفته شد مفهوم داشتن جمله شرطیه وابسته بر اثبات سه امر [یعنی تلازم-علیت و انحصار علیت] هست پس لازم است که ما به نوعی در این دو قضیه شرطیه تصرف نماییم تا مفهوم خود را از دست بدهند و بعد منطوق آنها

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۰

با هم تعارضی نخواهند داشت و مشکل حل می‌گردد. و در این راستا دو نوع تصرف ممکن است:

اول اینکه در علیت تامه تصرف کرده و بگوییم: هریک از خفای اذان و خفای جدران، علت مستقل و تام برای شکسته شدن نماز نیستند بلکه هرکدام از آنها جزئی از علت بوده و لذا هرگاه هر دو سبب محقق شد نماز شکسته می‌شود و تا زمانی که هر دو امر محقق نشود نماز کامل است.

راه دوم این است که در علیت منحصره تصرف کرده و بگوییم: هریک از خفای اذان و یا خفای جدران به تنهایی علت مستقل و تام برای شکسته شدن نماز هستند اما مسئله این است که علت قصر، منحصر در یکی از آنها نیست بلکه هرکدام از آن دو شرط که محقق شود نماز شکسته می‌گردد و بنابراین هریک از آن دو سبب [یعنی خفای اذان یا خفای دیوار] به تنهایی موجب شکسته شدن نماز خواهند بود.

پس درهرصورت با هریک از این دو نوع تصرف، جمله شرطیه مفهوم خود را از دست داده و تعارض از بین می‌رود اما مسأله

دیگری که مطرح است این است که: با توجه به اینکه نتیجه عملی این دو راه حل با یکدیگر فرق دارد، کدامیک از این دو راه حل و کدامیک از این دو نوع تصرف بهتر و سزاوارتر است؟ چرا که برطبق صورت اول، باید هر دو سبب [یعنی خفای اذان و دیوار] با هم محقق شوند تا نماز شکسته شود اما در صورت دوم، تحقق هریک از آن دو سبب [یعنی خفای اذان یا دیوار] به تنهایی برای قصر شدن نماز کافی است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۱

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: تصرف دوم و از بین بردن علیت منحصره بهتر و سزاوارتر از تصرف اول و خراب کردن علیت تامه است. زیرا در هر دو صورت علیت منحصره از بین رفتنی است یعنی اگر ما حتی علت تامه و استقلال علیت را هم خراب کنیم به تبعیت آن، علت منحصره هم خراب می‌شود. بنابراین امر دائر مدار است بین اینکه ما یک چیز را از دست بدهیم یا دو چیز را؟ که در این صورت ما اقل و کمتر را انتخاب می‌کنیم زیرا دلیلی بر تصرف بیشتر نداریم. به عبارت ساده‌تر اینکه انحصار علیت در هر دو صورت قطعی الزوال بوده و از بین رفتنش مسلّم می‌باشد اما از بین رفتن علیت تامه مشکوک است و ما با حفظ آن‌هم می‌توانیم مشکله تعارض را حل نماییم پس دلیلی بر خراب کردن آن نداریم.

در نتیجه علیت تامه و استقلال هریک از خفای اذان و خفای جدران حفظ می‌شود و هریک از این دو امر که زودتر محقق شوند موجب شکسته شدن نماز می‌گردند و نیازی به تحقق سبب دوم نیست.

عبارت کتاب چنین است:

اذا کان الشرط متعددا و الجزاء واحدا کما لو قال: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر فعلی القول بظهور الجملهٔ الشرطیهٔ فی المفهوم تقع المعارضهٔ بین منطوق احدهما و مفهوم الآخر هنگامی که شرط متعدد و جزاء واحد باشد مثل اینکه بگویند: هرگاه اذان شهر مخفی شد [و صدای اذان را نشنیدی] نماز را شکسته بخوان. و هرگاه دیواره‌های شهر مخفی شد [و آثار و دیوارهای شهر را ندیدی] نماز را شکسته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۲

بخوان. پس بنا بر اینکه جمله شرطیه دارای مفهوم باشد در اینجا بین منطوق یکی از این قضایا با مفهوم دیگری تعارض بوجود می‌آید فلو افترضنا ان المسافر بلغ الی حد لا یسمع اذان البلد و لکن یری جدرانه فیقصر حسب منطوق الجملهٔ الاولی و یتم حسب مفهوم الجملهٔ الثانیهٔ پس اگر فرض کنیم که مسافری به جایی رسیده که صدای اذان شهر را نمی‌شنود اما دیوارهای شهر را می‌بیند براساس منطوق جمله اول [که گفت هرگاه اذان را نشنیدی نماز را شکسته بخوان] باید نمازش را شکسته بخواند اما برطبق مفهوم جمله دوم [که گفت هرگاه دیوار شهر را ندیدی نماز را شکسته بخوان] باید نماز را کامل بخواند [چرا که او هم اکنون دیوارهای شهر را می‌بیند] کما انه اذا بلغ الی حد یسمع الاذان و لا یری الجدران فیتم حسب مفهوم الجملهٔ الاولی و یقصر حسب منطوق الجملهٔ الثانیهٔ چنانکه اگر مسافر به جایی برسد که صدای اذان را می‌شنود اما دیواره‌های شهر را نمی‌بیند برطبق مفهوم جمله اول باید نماز را کامل بخواند اما براساس منطوق جمله دوم باید شکسته بخواند فالتعارض بین منطوق احداهما و مفهوم الاخری پس بین مفهوم یکی از دو جمله با منطوق دیگری تعارض وجود دارد و بما انک عرفت ان استفادهٔ المفهوم مبنی علی کون الشرط علهٔ تامهٔ اولا و منحصرهٔ ثانیا یرتفع التعارض بالتصرف فی احد ذینک الامرین و از آنجا که شما دانستید که مفهوم‌گیری از جمله شرطیه وابسته به این است که اولا لازم است که شرط، علت تامه و مستقل برای جزاء بوده و ثانیا باید آن علت، از نوع علت منحصره باشد، پس در نتیجه با تصرف کردن در یکی

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۳

از این دو مورد [یعنی علت تامه یا منحصره] تعارض از بین خواهد رفت فتفقد الجملهٔ الشرطیهٔ مفهومها و عندئذ لا یبقی للمعارضهٔ الا

طرف واحد و هو منطوق الآخر چرا که با تصرف در آنها جمله شرطیه مفهوم خود را از دست خواهد داد و در این صورت جایی برای معارضه نیست مگر نسبت به منطوق دیگری و منطوقها هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

و الیك بیان كلا التصرفین و در اینجا توضیح هر دو نوع تصرف به شما تقدیم می‌شود. اما الاول ای التصرف فی السببیهٔ التامهٔ اما صورت اول یعنی تصرف در علت مستقل و تام کردن بان تکون الجملهٔ الثانیهٔ قرینهٔ علی ان خفاء الاذان لیست سببا تاما للقصر و انما السبب التام هو خفاء كلا الامرین من الاذان و الجدران به اینکه جمله دوم [که گفت هرگاه دیوار شهر را ندیدی نماز را شکسته بخوان] قرینه و علامتی است بر اینکه مخفی شدن اذان سبب مستقل و کاملی برای شکسته شدن نماز نیست بلکه سبب کامل، مخفی شدن هر دو مورد است یعنی اذان و دیوار باید با هم مخفی شوند فتكون النتیجهٔ بعد التصرف هو اذا خفی الجدران و الاذان معا فقصر پس نتیجه این تصرف این است که وقتی دیوار و اذان با هم مخفی شوند نماز شکسته می‌شود و اما الثانی و هو التصرف فی انحصاریهٔ الشرط اما صورت دوم این است که در علت منحصره تصرف نماییم بان یكون كل منهما سببا مستقلا لا سببا منحصرا به اینکه هریك از آن دو [یعنی مخفی شدن اذان و دیوار] سبب مستقل و کاملی برای شکسته شدن نماز هستند

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۴

اما علت منحصر نیستند فتكون النتیجهٔ هی استقلال كل واحد فی وجوب القصر فكأنه قال: اذا خفی الاذان او الجدران فقصر در نتیجه هریك از آن دو مورد می‌توانند بطور مستقل باعث شکسته شدن نماز گردند و مثل اینکه مولی از اول گفته بوده است: هرگاه اذان مخفی شد یا دیوار مخفی شد نماز را شکسته بخوان و الفرق بین التصرفین واضح فان مرجع التصرف فی الاول الی نفی السببیهٔ المستقلهٔ عن كل منهما و جعلهما سببا واحدا كما ان مرجعه فی الثانی الی سلب الانحصار بعد تسلیم سببیهٔ كل منهما مستقلا و تفاوت این دو تصرف روشن است زیرا نتیجه صورت اول [که سببیت تامه را خراب می‌کنیم] این است که هیچ‌یک از آنها علت مستقل و کافی برای قصر نماز نیستند بلکه هر دو [یعنی خفای اذان و دیوار با هم] بعنوان یك سبب برای شکسته شدن نماز مطرح می‌گردند چنانکه نتیجه تصرف دوم [که انحصار علیت را خراب می‌کنیم] این است که هریك از آن دو سبب [یعنی خفای اذان یا خفای دیوار] به تنهایی علت مستقلی برای شکسته شدن نماز بوده و قصر نماز منحصرا معلول یکی از آنها نیست فعلی الاول لا یقصر الا اذا خفی كلاهما و علی الثانی یقصر مع خفاء كل منهما پس در صورت اول، نماز تنها در صورتی شکسته می‌شود که هر دو [اذان و دیوار] مخفی شوند اما در صورت دوم با مخفی شدن هرکدام از آنها نماز شکسته می‌شود و علی كلا التقدیرین یرتفع التعارض لزوال المفهوم بكل من التصرفین و درهرصورت پس از هریك از این تصرفات، تعارض دو

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۵

جمله از بین می‌رود زیرا بعد از تصرفات ذکر شده آن جمله‌ها مفهوم خود را از دست می‌دهند لان المفهوم فرع كون الشرط سببا تاما و منحصرا و المفروض انه اما غیر تام او غیر منحصر زیرا تحقق مفهوم وابسته بر این بود که شرط، سبب تام و مستقل برای حصول جزاء باشد و علاوه برآن علت منحصر هم به حساب آید در حالی که [بعد از تصرفات ذکر شده] آن شرط، یا سبب تام و مستقل نیست و یا سبب منحصر به شمار نمی‌آید الا انه وقع الكلام فی تقدیم احد التصرفین علی الآخر لكن بحث دیگری در بین اصولیین است که از این دو راه حل، کدامیك بهتر بوده و کدام تصرف بر دیگری مقدم می‌باشد؟

و الظاهر هو التصرف فی ظهور كل من الشرطین فی الانحصار فیكون كل منهما مستقلا فی التأثیر که ظاهرا تصرف در علیت منحصره بهتر است و در نتیجه هریك از آن دو سبب [یعنی خفای اذان یا خفای دیوار] مستقلا می‌توانند اثر گذاشته و موجب قصر نماز گردند فاذا انفرد احدهما كان له التأثیر فی ثبوت الحكم و اذا حصلا معا فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثیر للسابق و ان تقارنا كان الاثر لهما معا و یكونان كالسبب الواحد پس وقتی یکی از آن دو سبب به تنهایی حاصل شود نسبت به ثبوت حکم شکسته شدن نماز اثرگذار خواهد بود و زمانی که هر دو سبب [یعنی خفای اذان و دیوار] با هم اتفاق افتند پس اگر تحقق آنها یکی پس از

دیگری باشد شکسته شدن نماز معلول همان اولی است و اگر هر دو سبب با هم و هم‌زمان اتفاق افتند، حکم قصر

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۶

شـدن نماز به هر دو مربوط شـده و هر دو سـببماننـد یک سـبب واحد خواهند بود. و انما قلنا برجحان التصـرف فی الانحصار علی التصـرف فی السـببیهٔ التامـهٔ لاجل ان التصـرف فی الانحصار لا بدّ منه سواء تعلق التصـرف برفع الانحصار او تعلق برفع السـببیهٔ التامهٔ و همانا ما تصـرف در علت منحصـره را بر تصـرف در علت تام و مسـتقل ترجیـح دادیم زیرا تصـرف در انحصار [و از بین رفتن سـبب منحصر] درهرصورت قطعی می‌باشد خواه مستقیما در سبب منحصر تصرف شود یا در سبب تام تصرف صورت بگیرد [که به واسطه از بیـن رفتـن سـببیت مسـتقل، انحصـار هـم بالاـخره از بیـن می‌رود] فالانحصـار قطعی الزوال و مـتیقن الارتفـاع پس سـبب منحصـر درهرصورت، قطعا از بین رفته و برداشـته شدن آن یقینی و مسلّم خواهد بود و اما السـببیهٔ التامهٔ فمشکوک الارتفاع فلا ترفع الید عنه الاـ بـدلیل اما جواز از بین بردن علت تامه و مسـتقل، مشـکوک می‌باشـد و لـذا بـدون دلیل نمی‌توانیم از آن دست برداشـته و آن را خراب نمـاییم. [به عبارت ساده‌تر اینکه وقتی برای رفع مشـکلی ماننـد برطرف کردن تعارض و امثال آن، امر دائر مـدار این است که یک چیز را از دست بدهیم یا دو چیز را، می‌بایست به حد اقل تصـرفات اکتفا کرده و از تصرفات زائد خودداری گردد. در اینجا هم اگر ما سبب تامه را خراب کنیم بدنبال آن انحصار هم از بین می‌رود و ما هر دو را از دست می‌دهیم اما اگر انحصار را خراب نماییم تنها علت منحصره را از دست داده‌ایم ولی سببیت تامه به قوت خود باقی است].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۷

التنبیه الثانی فی تداخل الاسباب و المسببات (نکته دوم در مورد تداخل اسباب و مسببات)

یکی دیگر از صورتهـای تعـدد شـرط و واحـد بودن جزاء مسـئله تـداخل اسـباب و مسـببات می‌باشـد به این صورت که گـاهی ما با قضایای شـرطیه‌ای مواجه می‌شویم که در آنها شـرط متعـدد و جزاء واحد است اما برخلاف مسـئله مطرح شده در تنبیه اول که گفته شـد جزاء قابل تکرار نیست، در اینجا جزاء قابل تکرار می‌باشد. مثلا شارع مقدس به ما دسـتور داده است که «هرگاه زلزله آمد نماز آیـات بخوانیم» و در جـای دیگر دسـتور داده است که «هرگـاه خورشـیدگرفتگی اتفاق افتاد نماز آیات بخوانیم» که در این دو مثال ذکر شده، زلزله و خورشیدگرفتگی شرط و سبب بوده و نماز آیات جزاء یا مسبب می‌باشد. حال اگر در زمانی هر دو مورد [زلزله و خورشـیدگرفتگی] اتفاق بیفتد آیا آن دو سبب [یعنی زلزله و خورشیدگرفتگی] دو حکم و دو وجوب جداگانه را اقتضاء می‌کنند یا اینکه هر دو سبب موجب یک وجوب واحد هستند و باصطلاح هر دو سبب تداخل کرده و یکی به حساب می‌آیند؟ در صورتی که سببها تـداخل نکننـد و موجب واجب شدن دو نماز آیات باشـند آیا مسـببات یعنی جزاها باید تکرار شوند یعنی برای هر سـبب لازم است یـک نماز آیات جـداگانه خوانـده شود یا اینکه جزاءها و مسـببات تـداخل کرده و در نتیجه انجام دادن یک عمل واحـد [مثلا یک نماز آیات] برای هر دو سبب کفایت می‌کند؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۸

با توجه به توضـیحات ذکر شـده روشن می‌شود که این بحث در دو جهت بایـد مطرح و دنبال شود که عبارتنـد از: ۱- مسئله تداخل اسباب ۲- بحث از تداخل مسببات.

در مورد مسـئله اول و تداخل اسباب، باید بگوییم: وقتی که ما با دو قضیه شرطیه مواجه می‌شویم، آنچه عرفا از آن جملات شرطیه و تعـدد شـرطها به ذهن انسـان تبـادر می‌کنـد این است که هریـک از شـرطها بعنـوان یـک علت مسـتقل برای وجـوب آن جزاء مطرح می‌باشند و بنابراین هر شرط بطور جداگانه وجوب جزای خود را اقتضاء می‌نماید و به تعداد شرطها باید جزاء تکرار شود و لذا عقلا

اصل بر عدم تداخل اسباب می‌باشد.

اما در بخش دوم و تداخل مسببات باید بگوییم: که ظاهر جملات شرطیه به‌خودی‌خود دلالتی بر هیچ‌یک از دو طرف قضیه [یعنی تداخل مسببات یا عدم تداخل] نمی‌کنند و در نتیجه می‌بایست این مسئله از طریق شواهد و قرائن موجود و یا در نهایت از طریق اصول عملیه حل و فصل گردد.

آنچه مسلم است اینکه اگر در مواردی دلیل خاصی بر تداخل یا عدم تداخل مسببات وجود داشت ما از همان دلیل پیروی می‌کنیم. مثلا در باب موجبات و اسباب وضو و غسل به واسطه دلائل خاصی که در باب طهارت وجود دارند تداخل مسببات جایز است و کسی که هم بول کرده و هم خوابیده و هم سایر موجبات وضو از او صادر شده می‌تواند برای همه آنها یک وضو انجام دهد کما اینکه کسی که غسلهای متعددی بر او واجب شده می‌تواند یک غسل واحد را به نیت همه آنها انجام دهد. اما

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۷۹

در مواردی که ما دلیل قابل قبولی بر جواز تداخل مسببات نداشته باشیم براساس اصول عملیه (اصل احتیاط)، اصل عدم تداخل مسببات است زیرا یقینا هر شرط و سبب، موجب واجب شدن یک جزاء و مسبب جداگانه هست. و وقتی که ما یقین به وجوب واجبات متعدد داریم باید در مقام امتثال به صورتی عمل نماییم که نسبت به بریء الذمه شدن خود یقین نماییم. و به عبارت دیگر اشتغال یقینی برائت یقینی را طلب می‌کند که آن‌هم تنها در صورت تعدد امتثال و انجام دادن جزاء بصورت متعدد محقق می‌شود. پس اصل این است که واجبات متعدد به واسطه یک فعل واحد از گردن مکلف ساقط نشوند.

مثلا خواندن آیاتی که سجده واجب دارند (در سوره‌های عزائم) موجب واجب شدن سجده می‌گردند و هرکس آنها را خواند باید فورا سجده کند. همچنین گوش دادن به این آیات نیز موجب واجب شدن سجده هستند و هرکس به قرائت دیگری هم گوش بدهد باید سجده کند. حال اگر کسی آیه سجده را بخواند و از دیگری هم بشنود باید دو بار سجده نماید یا اگر کسی چند بار آن آیات را بخواند باید به تعداد دفعاتی که خوانده است سجده نماید چرا که اصل عدم تداخل مسببات می‌باشد مگر آنکه دلیل خاصی بر جواز تداخل وجود داشته باشد. و ظاهرا تداخل مسببات تنها در باب وضو و غسل جایز می‌باشد و در موارد دیگر دلیلی برآن وجود ندارد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۰

عبارت کتاب چنین است:

اذا تعدد السبب و اتحد الجزاء کما اذا قال: اذا بلت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ فیقع الکلام فی تداخل الاسباب اولا و تداخل المسببات ثانیا هنگامی که سبب (شرط) متعدد بوده و جزاء (مسبب) واحد باشد مانند اینکه مولی بگوید: هرگاه بول کردی وضو بگیر و هرگاه خوابیدی وضو بگیر [که بول و خواب از موجبات وضو هستند] پس بحث در مرحله اول در این مورد است که آیا تداخل و یکی شدن اسباب جایز است؟ [یعنی می‌شود بول و خواب را در مجموع یک سبب به حساب آورد؟] و در مرتبه دوم بحث این است که [اگر اسباب تداخل نکنند] آیا تداخل و یکی شدن مسببات جایز است؟ [یعنی می‌شود یک وضوی واحد برای هر دو سبب انجام داد؟] و المراد من تداخل الاسباب و عدمه هو ان السببین هل یقتضیان وجوبا واحدا فتتداخل الاسباب فی التأثیر او یقتضیان وجوبین فلا تتداخل فی مقام التأثیر؟ و منظور از تداخل اسباب یا عدم تداخل، این است که آیا آن دو سبب [مانند بول کردن و خوابیدن] دلالت بر یک وجوب می‌کنند یعنی اینکه در مقام اثرگذاری هر دو سبب، مانند یک سبب هستند و تداخل ممکن است؟ یا اینکه آن دو سبب دلالت بر دو حکم و دو وجوب جداگانه دارند و در مقام اثرگذاری تداخل نمی‌کنند [بلکه هر شرط و هر سبب، دلالت بر جزاء خود دارد]؟ و اما المراد من تداخل المسببات و عدمه هو ان الاتیان بالطبیعة مرة هل یکفی فی امتثال کلا الوجوبین او یتوقف علی الاتیان بها مرتین و اما منظور از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۱

تداخل مسببات و عدم تداخل، این است که آیا در مقام اطاعت، اگر مکلف یک‌بار آن جزاء را انجام دهد در امتثال و اطاعت هر دو وجوب کفایت می‌کند یا اینکه امتثال و اطاعت مولی وابسته بر این است که مکلف آن جزاء را دو بار انجام دهد؟ ثم البحث فی تداخل المسببات و عدمه مبنی علی ثبوت عدم التداخل فی الاسباب و ان البحث فی التداخل یجری اذا امکن تکرار الجزاء کالوضوء سپس بحث تداخل مسببات و عدم آن در صورتی است که اسباب تداخل نکنند [چرا که اگر اسباب تداخل کنند به تبعیت آن، مسببات قطعا تداخل خواهند کرد] و دیگر اینکه بحث تداخل تنها در صورتی جریان دارد که جزاء قابل تکرار باشد مانند وضو [که به واسطه تعدد اسباب و موجبات آن قابل تکرار هست] و الا فیسقط البحث و الا اگر جزاء قابل تکرار نباشد بحث از تداخل منتفی است کقتل زید لکونه محاربا و مرتدا فطریا فان القتل غیر قابل للتکرار فلا معنی للبحث عن التداخل سببا و مسببا مانند قتل و اعدام زید بخاطر محارب بودن و مرتد فطری بودن [مثلا اگر کسی محارب باشد یعنی بر علیه حکومت اسلامی قیام مسلحانه نموده و ایجاد رعب و وحشت نماید محکوم به اعدام می‌شود کما اینکه اگر کسی که پدر و مادرش مسلمان بوده از اسلام خارج شده و مرتد فطری گردد نیز محکوم به اعدام خواهد بود. حال اگر فردی هم مرتد شود و هم محارب گردد باید اعدام شود] اما قتل و اعدام او قابل تکرار نیست و نمی‌شود یک نفر را دو بار اعدام کرد که در چنین مواردی بحث از تداخل اسباب و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۲

مسببات بی‌معنا بوده و اساسا جریان ندارد. اذا عرفت ذلک یقع الکلام فی موضعین حال که این امور را دانستی بحث در دو مورد دنبال می‌شود الاول: حکم الاسباب من حیث التداخل و عدمه و المتبادر عرفا من قضیتین اذا بلت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ هو عدم التداخل بحث اول در مورد حکم اسباب از نظر تداخل یا عدم تداخل آنهاست [که در این مورد می گوییم] آنچه عرفا از دو قضیه شرطیه مانند «هرگاه بول کردی وضو بگیر» و «هرگاه خوابیدی وضو بگیر» به ذهن انسان تبادر می‌کند عدم تداخل است [یعنی اینکه هریک از بول و خواب سبب مستقلی برای وجوب وضو هستند] بمعنی ان کل شرط علهٔ لحدوث الجزاء اعنی الوجوب مطلقا سواء وجد الآخر معه ام قبله ام بعده ام لم یوجد و لیس لعدم تداخل الاسباب معنی الا تعدد الوجوب به این معنا که هر شرط (سبب) علت مستقلی برای تحقق جزاء یعنی وجوب جزاء می‌باشد خواه سبب دیگری هم به همراه سبب اول یا قبل و بعد از آن محقق شود یا نه. و البته عدم تداخل اسباب معنایی به غیر از تعدد وجوب ندارد. الثانی: حکم تداخل المسببات ای کفایهٔ وضوء واحد و عدمه فالظاهر عدم ظهور القضیهٔ فی احد الطرفین بحث دوم در مورد تداخل مسببات یعنی کافی بودن یک وضو برای هر دو سبب و عدم آن است که ظاهر جملات شرطیه در هیچ‌یک از دو طرف [تداخل یا عدم تداخل مسببات] دلالتی ندارد فتصل النوبهٔ الی الاصل العملی و هو ان

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۳

الاصل عدم سقوط الواجبات المتعددهٔ بفعل واحد و لو کان ذلک بقصد امتثال الجمیع فی غیر ما دل الدلیل علی سقوطها به پس نوبت به اصول عملیه می‌رسد که براساس آن، اصل این است که واجبات متعدد در مواردی که دلیلی بر تداخل نداریم با انجام دادن یک عمل واحد [اگرچه به نیت اطاعت همه آنها باشد] ساقط نشوند [مگر آنکه دلیل خاصی بر این تداخل وجود داشته باشد] و بعبارهٔ اخری الاشتغال الیقینی یقتضی البراءهٔ الیقینیّهٔ و هی رهن تعدد الامتثال و به عبارت دیگر اینکه اشتغال یقینی، برائت یقینی را طلب می‌کند که آن‌هم در گروی اطاعتهای متعدد است [یعنی وقتی که ما یقین داریم که تکالیف متعددی برعهده ما است پس باید نسبت به برائت ذمه و سقوط آن تکالیف هم یقین پیدا کنیم که آن‌هم تنها در صورت امتثال و اطاعتهای متعدد محقق می‌شود] نعم دل الدلیل علی سقوط اغسال متعددهٔ بغسل الجنابهٔ او بغسل واحد نوی به سقوط الجمیع البته [در موارد خاصی ممکن است دلیلی بر جواز تداخل وجود داشته باشد مانند اینکه] در باب غسل گفته شده که غسل جنابت از سایر غسلها کفایت می‌کند [یعنی کسی که

چنـدین غسل به گردن او باشـد و در میان آنها غسل جنابت هم وجود داشـته باشد اگر غسل جنابت را انجام دهد از سایر غسـلها هم کفایت می‌کنـد] یا اگر یک غسل واحـد را به نیت همه اغسال انجام دهـد کافی خواهد بود فخرجنا بهذه النتیجهٔ پس ما به این نتیجه می‌رسیم که ان مقتضی الاصل العملی هو عدم سقوط

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۴

الواجبـات المتعـددهٔ مـا لم یـدل دلیل بالخصوص علی سـقوطها به‌درستی که مقتضای اصل عملی این است که تا دلیلی خاص وجود نداشته باشد واجبات متعدد با یک فعل واحد ساقط نمی‌شوند [مگر آنکه دلیلی بر جواز تداخل وجود داشته باشد مانند باب طهارت و مسئله وضو و غسل].

تطبیقات (نمونه‌های عملی از عدم تداخل مسببات)

۱- اذا وجبت علیه الزکاهٔ فهل یجوز دفعها الی واجب النفقهٔ اذا کان فقیرا من جههٔ الانفاق؟ اگر پرداخت زکات بر کسـی واجب باشد آیـا می‌توانـد آن را به فرد فقیری که خرجی او بر خودش واجب است بـپردازد؟ [که هم پرداخت زکـات شـده باشـد و هم پرداخت نفقه به حساب آیـد؟ مثلا زکات مالش را به همسر یا فرزند فقیرش بدهد؟] قال فی الجواهر: لا یجوز لکونه لیس ایتاء للزکاهٔ لاصالهٔ عـدم تـداخل الاسـباب مرحوم صـاحب جواهر گفته است چنین کاری جایز نیست چرا که پرداخت نفقه، زکات نیست زیرا اصل آن است که اسباب تداخل نکنند.

۲- اذا اجتمع للمسـتحق سـببان یسـتحق بهما الزکاهٔ کالفقر و الجهاد فی سبیل اللّه جاز ان یعطی لکل سـبب نصـیبا لاندراجه حینئذ فی الصـنفین مثلا فیسـتحق بکل منهما اگر مسـتحقی دارای دو ویژگی از مسـتحقین زکات باشد مثلا هم فقیر باشد و هم در جبهه جنگ برای جهاد شرکت کرده است جایز است به او دو سهم داده شود چرا که او در دو

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۵

گروه [فقراء و جهادگران] قرار داشته و بخاطر هر دوی آنها مستحق زکات می‌باشد.

۳- اذا وقعت نجاسات مختلفـهٔ فی البئر لکل نصـیب خاص من النزح فهل یجب نزح کل ما قـدر او لا؟ وقتی که در چاه آب نجاسات گونـاگونی ریخته شود که برای هریـک از آنهـا مقـدار خاصـی از کشـیدن آب چاه در نظر گرفته شـده است پس آیا بایـد برای هر نجاست، همان مقدار مخصوص به او از نزح و کشیدن آب چاه را انجام داد؟

[توضیـح مسـئله این است که از نظر بعضی از فقها، آب چاه به مجرد ملاقات با نجاست متنجس می‌شود و برای تطهیر آن باید مقدار معینی از آب چـاه را بکشـند آنگـاه براسـاس روایـات برای هر نوع از نجـاست مقـدار خاصـی از نزح و کشـیدن آب چـاه را در نظر گرفته‌انـد. حـال اگر مثلا بول و خون در چاه ریخته شود بایـد برای هرکـدام از این‌ها آن مقـدار مخصوص از نزح که برایشان تعیین شده است بطور جداگانه رعایت شود؟ که جواب مثبت هست زیرا اصل عدم تداخل می‌باشد].

۴- اذا تغیرت اوصـاف مـاء البئر و مع ذلـک وقعت فیه نجاسـات لهـا نصـیب من النزح فهل یکفی نزح الجمیع او یجب معه نزح ما هو المقـدر؟ هنگـامی که اوصـاف (یعنی رنگ و بو و مزه) آب چاه تغییر کنـد [بایـد همه آب چاه را بکشـند که طریقه آن را در کتاب شرح لمعه و در باب طهارت ذکر کرده‌انـد] اما اگر علاوه بر تغییر اوصاف نجاست دیگری ماننـد خون که دارای اندازه مشخصـی از نزح می‌باشد نیز در چاه بریزد، آیا کشیدن تمام آب چاه کافی است یا اینکه علاوه برآن باید برای آن نجاست دوم

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۶

مثل خون، آن مقدار معین از نزح نیز انجام شود؟ [که براساس عدم تداخل، جواب مثبت خواهد بود].

الثانی: مفهوم الوصف (دوم: مفهوم وصف)

قبل از ورود به اصل بحث ذکر چند نکته بعنوان مقدمه لازم و ضروری است.

اول اینکه منظور از وصف در کتب اصولی و در این باب، تنها وصف نحوی نیست که فقط شامل صفات باشد بلکه معنایی کلی‌تر بوده که شامل حال و تمییز و هر چیز دیگری که بتواند قید برای تکلیف یا موضوع تکلیف قرار بگیرد نیز می‌شود.

توضیح مطلب آن است که وصف اصولی عبارت است از هر چیزی که صلاحیت این را داشته باشد که تکلیف یا موضوع تکلیف را مقید کند اعم از صفات یا حال و تمیز و امثال آن. مثلا- در جمله «یجب علیک الجهاد قادرا علیه» یعنی جهاد، در صورتی که قدرت برآن داشته باشی بر تو واجب است. که «قادرا علیه» قید برای وجوب جهاد است یعنی قیدی برای اصل حکم می‌باشد. یا مثلا در جمله «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» یعنی در گوسفند سائمه زکات واجب است، کلمه «سائمه» قید غنم است یعنی قیدی برای موضوع تکلیف می‌باشد.

سائمه یعنی گوسفندی که به چراگاه می‌رود و از صحرا علف می‌خورد و در برابر آن معلوفه می‌باشد که معلوفه، گوسفندی است که مالک برایش علوفه تهیه کرده و آنها را به چراگاه نمی‌برد. به‌هرحال در جمله

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۷

«فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ»، زکات حکم و تکلیف هست. غنم موضوع تکلیف و سائمه قیدی برای غنم (یعنی قید موضوع حکم) می‌باشد.

دوم اینکه در وصف مورد بحث اصولیین باید وصف اخص از موصوف باشد به‌طوری‌که اگر وصف از بین رفت موصوف (یعنی موضوع جمله) باقی بماند مانند: انسان عادل، که عادل اخص از انسان بوده و انسان کلی‌تر و عام است و ممکن است انسان باشد ولی عادل نباشد.

اما اگر وصف با موصوف مساوی باشد مانند انسان متعجب، که همه انسانها متعجب بوده و تمام متعجب‌ها هم انسانند. یا اگر صفت عام‌تر از موصوف باشد مانند انسان ماشی یعنی راه رونده، که صفت مشی اعم از انسان است چرا که حیوانات دیگر غیر از انسان هم ماشی و راه رونده هستند. پس در این موارد اگر صفت از بین برود قطعا موصوف (یعنی موضوع) نیز منتفی می‌شود و لذا این‌گونه موارد داخل در بحث اصولیین نیستند.

و اگر رابطه صفت و موصوف، عموم و خصوص من وجه باشد مانند:

غنم سائمه که دارای نقطه اشتراک و افتراق هستند به این صورت که ممکن است غنم باشد و سائمه نباشد یا سائمه باشد اما گوسفند نباشد بلکه گاو یا شتر باشد. و ممکن است که در یکجا هر دو جمع شوند یعنی هم گوسفند باشد و هم خصوصیت سائمه بودن را داشته باشد.

که در این‌گونه موارد اگر صفت از بین برود و موضوع باقی باشد مانند غنم معلوفه، داخل در بحث اصولیین خواهند بود. اما اگر موضوع از بین برود خواه صفت باقی باشد یا نه بحث اصولیین شامل آن نیست مانند

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۸

شتر سائمه که موضوع ما (یعنی غنم) منتفی شده است و لذا دیگر اهمیتی ندارد که صفت سائمه باقی باشد یا نه.

سوم اینکه معمولا قیدهایی که در جمله وجود دارد به پنج نوع تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱- قید زائد به این صورت که گاهی قیودی که در جمله وجود دارد زائده هست به‌طوری‌که اگر از جمله حذف شوند خللی به اصل مطلب وارد نمی‌شود. این‌گونه قیود معمولا برای تأکید یا انگیزه‌های دیگری که در علم بلاغت به آنها اشاره شده است آورده می‌شوند مانند: انسان خندان ناطق است. که در این جمله قید «خندان» زیادی است چرا که همه انسانها ناطق هستند و ناطق بودن

اختصاصی به خندانها ندارد.

۲- قید توضیحی به این شکل که در بعضی از موارد، قیود ذکر شده در جمله صرفا برای توضیح دادن یا بیان ویژگی‌های موضوع ذکر شده‌اند مانند آیه شریفه ۳۳ از سوره مبارکه نور که می‌فرماید: لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً یعنی دختران خود را بر فحشاء وادار نکنید اگر آنها می‌خواهند پاک‌دامن باشند. در این آیه شریفه قید إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً [اگر می‌خواهند پاک‌دامن باشند]، یک قید توضیحی است که خصوصیت و ویژگی دختران را بیان می‌کند که نوعا دختران جوان پاک‌دامن و عفیف بوده و تمایلی به فحشاء ندارند. و لذا این‌گونه از قیود دارای مفهوم نیستند و نمی‌شود گفت که پس اگر دختران متمایل به فحشا هستند باید آنها را برآن کار زشت وادار نماییم!!!

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۸۹

۳- قید غالبی به این صورت که بعضی از قیود ذکر شده در جمله دخالتی در حکم ندارند بلکه صرفا برای اشاره و بیان فرد غالب از آن موضوع ذکر شده‌اند مانند اینکه خداوند در سوره نساء آیه ۲۲ در مورد محارم و زنانی که ازدواج با آنها حرام است فرموده است: وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَ یعنی دخترانی که در دامان شما پرورش یافته‌اند و از زنانی که به آنها دخول کرده‌اید می‌باشند بر شما حرام هستند.

یعنی اگر کسی با زنی ازدواج کند که آن زن از شوهر سابق خود دخترانی داشته باشد بعد از ازدواج و دخول، دختر آن زن بر شوهر حرام خواهد بود. اما این قید اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ [یعنی دخترانی که در دامان شما پرورش یافته‌اند] یک قید غالبی است یعنی در اغلب موارد، زنانی که دارای فرزند هستند وقتی که شوهر می‌کنند فرزندان خود را نیز به همراه خود به خانه شوهر جدید می‌آورند و معمولا آن فرزندان در خانه ناپدری خود بزرگ می‌شوند و لذا این‌گونه قید هم دارای مفهوم نیست و نمی‌شود نتیجه بگیریم که: اگر آن دختران در خانه ناپدری خودشان بزرگ نشده‌اند می‌توانند با ناپدری ازدواج کنند!!!

۴- قید احترازی و آن عبارت است از قیدی که قطعا در حکم دخالت دارد اما اگر آن قید منتفی شود نسبت به نوع حکم باید توقف نمود. مثلا- در همان آیه ۲۲ از سوره نساء آمده بود: دختر زنانی که به آنها دخول کرده‌اید بر شما حرام هستند [مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَ] که قید دخول از نوع قیود احترازی است. پس اگر مردی زنی را به عقد خود درآورده و به او

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۰

دخول نماید پس از آن نمی‌تواند با دختر آن زن ازدواج نماید اما اگر دخول صورت نگرفته باشد و از مادر جدا شود آیا می‌تواند با دختر آن زن ازدواج کند؟

معنای احترازی بودن قید همین است که در صورتی که قید منتفی شود از خود جمله نمی‌شود چیزی را استفاده کرد و لذا نفس این جمله و آن قید نسبت به صورت انتفاء قید هیچ‌گونه دلالتی ندارد بلکه باید در مورد آن به ادله دیگر مراجعه نماییم.

۵- قید مفهومی و آن عبارت است از قیدی که در ثبوت حکم دخالت دارد به‌طوری‌که اگر آن قید وجود داشته باشد حکم نیز موجود است و اگر آن قید منتفی شود آن حکم نیز منتفی می‌شود و لذا به این مورد قید دارای مفهوم هم می‌گویند مانند اینکه گفته شود: پشت سر امام جماعت عادل نماز بخوان. که در اینجا قید «عادل» یک قید مفهومی است به‌طوری‌که جواز اقتداء به امام جماعت در صورتی است که آن امام دارای صفت عدالت باشد به‌طوری‌که اگر عدالت وجود نداشته باشد اقتدای به او جایز نخواهد بود. پس در قید مفهومی ثبوت حکم وابسته بر قید است به‌طوری‌که اگر قید منتفی شود حکم نیز منتفی می‌گردد برخلاف قید احترازی که ثبوت حکم وابسته برآن هست اما در صورتی که قید منتفی شود نفس آن جمله به چیزی دلالت نخواهد داشت و نسبت به چگونگی حکم بعد از انتفاء قید باید از ادله دیگر کمک گرفت.

با توجه به مطالب ذکر شده باید بگوییم که اصولیین در مواجهه با قیود، اصل را بر احترازی بودن قید گذاشته و معمولا قیدهای

موجود در جملات را بر قید احترازی حمل می‌نمایند و لکن این روش، منافاتی با

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۱

بحث و نزاع در مورد مفهوم وصف نداشته و دلیل نمی‌شود که ما از مفهوم وصف بحث نکنیم.

حال که با این مقدمات آشنا شدیم به اصل مطلب پرداخته و می گوییم:

وصف به‌خودی‌خود دلالتی بر مفهوم ندارد زیرا نهایت چیزی که از قیودی مانند وصف و امثال آن فهمیده می‌شود این است که آن قید احترازی بوده و دلالتی بر حکم موضوع در صورت انتفاء وصف یا انتفاء قید دیگر ندارد. مگر آنکه قرائن و دلائل خاصی وجود داشته باشند که به کمک آنها معلوم شود که این وصف یا قید از نوع قیود مفهومی بوده و دارای مفهوم می‌باشد.

و نکته آخر اینکه دلالت نداشتن وصف بر مفهوم، در جملات انشائیه یا خبریه‌ای است که در مقام جعل و تشریع احکام هستند و لذا عقود و ایقاعات یا وصایا یا اقرارهایی که در محاورات عمومی مردم رایج هست غالبا از این قاعده [یعنی مفهوم نداشتن] استثناء بوده و معمولا دارای مفهوم هستند.

عبارت کتاب چنین است:

و لإیضاح الحال نذکر امورا و برای روشن شدن مطلب، چند امر را ذکر می کنیم الاول: المراد من الوصف فی عنوان المسألهٔ لیس خصوص الوصف النحوی بل الاصولی نکته اول اینکه منظور از وصف در این باب، تنها وصف نحوی یعنی صفت نیست بلکه وصف اصولی مراد است [که یک معنای کلی‌تر می‌باشد] فیعم الحال و التمییز مما یصلح ان یقع قیدا لموضوع التکلیف او لنفسه پس وصف اصولی شامل حال و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۲

تمیز و هر چیزی که بتواند قید برای موضوع تکلیف یا قید برای خود تکلیف قرار بگیرد، می‌شود. الثانی: یشترط فی الوصف ان یکون اخص من الموصوف مطلقا حتی یصح فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف کالانسان العادل نکته دوم اینکه در وصف مورد بحث اصولیین، شرط است که وصف اخص از موصوف باشد [یعنی رابطه صفت و موصوف از نوع عموم خصوص مطلق باشد تا در صورت انتفاء وصف بشود باقی بودن موضوع را تصور کرد مثل انسان عادل که انسان کلی‌تر و عادل، جزئی‌تر است یعنی همه عادلها انسانند اما همه انسانها عادل نیستند و ممکن است انسان (موضوع) وجود داشته باشد اما عادل نباشد] فخرج منه ما اذا کانا متساویین کالانسان المتعجب و ما اذا کان اعم منه مطلقا کالانسان الماشی بنابراین اگر صفت و موصوف مساوی باشند مانند انسان متعجب [که همه انسانها متعجب بوده و همه متعجبها هم انسانند] یا اگر صفت کلی‌تر باشد مانند انسان ماشی (یعنی راه رونده) که ماشی بودن اختصاصی به انسان ندارد بلکه سایر حیوانات هم مشی و راه رفتن دارند، این‌ها از بحث اصولیین خارج هستند [چرا که با از بین رفتن این‌گونه صفات، موضوع هم از بین می‌رود] و اما اذا کان اعم منه من وجه کما فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ فان بین الغنم و السائمهٔ عموم و خصوص من وجه اما اگر ما بین وصف و موضوع رابطه عموم و خصوص من وجه باشد مانند اینکه گفته شده است: در گوسفند سائمه زکات واجب می‌باشد. که بین غنم و سائمه رابطه عموم و خصوص من

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۳

وجه برقرار است فیفترق الوصف عن الموضوع فی الغنم المعلوفهٔ و الموضوع عن الوصف فی الابل السائمهٔ و یجتمعان فی الغنم السائمهٔ پس در گوسفند معلوفه، صفت از موضوع جدا شده است [یعنی وصف از بین رفته و موضوع باقی مانده است] و در شتر سائمه موضوع از صفت جدا گردیده [یعنی وصف سائمه وجود دارد اما موضوع یعنی غنم وجود ندارد] و البته هر دو وصف و موصوف در گوسفند سائمه جمع هستند فهل هو داخل فی النزاع او لا؟ پس آیا این مورد [که رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است] داخل در نزاع و بحث اصولیین می‌باشد یا نه؟ الظاهر دخوله فی النزاع اذا کان الافتراق من جانب الوصف بان یکون

الموضوع باقیا و الوصف غیر باق کالغنم المعلوفة ظاهرا آن صورتی که جدایی از ناحیه وصف باشد داخل در بحث هست یعنی اینکه وصف از بین رفته ولی موضوع باقی‌مانده باشد مانند غنم معلوفه و اما اذا ارتفع الموضوع سواء کان الوصف باقیا کالابل السائمة او کان هو ایضا مرتفعا کالابل المعلوفة فلا یدل علی شیء فی حقهما اما اگر موضوع از بین برود خواه وصف باقی باشد مانند شتر سائمه یا اینکه وصف نیز از بین رفته باشد مانند شتر معلوفه، [پس این‌ها از محل بحث ما خارج بوده] و جمله فی الغنم السائمة زکاة در مورد این‌ها به هیچ‌چیزی دلالت نمی‌کند. الثالث: ان النزاع فی ثبوت مفهوم الوصف و عدمه لا ینافی اتفاقهم علی ان الاصل فی القیود أن تکون

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۴

احترازیة نکته سوم اینکه بحث و نزاع ما پیرامون مفهوم وصف، منافاتی با اتفاق‌نظر اصولیین مبنی بر اینکه اصل در قیود این است که احترازی باشند ندارد و ذلك لان معنی کون القید احترازیا لیس الا ثبوت الحکم فی مورد القید زیرا معنای احترازی بودن یك قید آن است که در صورت وجود قید، آن حکم نیز وجود دارد فاذا قال اکرم الرجال طوال القامة معناه ثبوت الحکم مع وجود الامرین الرجال و الطوال مثلاـ وقتی گفته شود که مردان بلندقامت را احترام کن، معنایش این است که حکم اکرام با وجود دو چیز جاری می‌گردد ۱- مرد بودن ۲- بلندقامت بودن و اما نفی الحکم عن الرجال القصار فلا یدل علیه کون القید احترازیا بل یتوقف فی الحکم بالثبوت او العدم اما آن جمله نسبت به نفی حکم از مردان کوتاه‌قد هیچ دلالتی ندارد بلکه در مورد آنها ساکت بوده و نسبت به ثبوت اکرام یا عدم آن متوقف است بخلاف القول بالمفهوم فان لازمه نفی الحکم فی غیر مورد الوصف و الفرق بین الامرین واضح برخلاف قید مفهومی که لازمه آن این است که در جایی که آن صفت وجود ندارد حکم نیز منتفی خواهد شد و تفاوت این دو [یعنی قید احترازی و مفهومی] روشن است فکون القید احترازیا یلازم السکوت فی غیر مورد الوصف و القول بالمفهوم یلازم نقض السکوت و الحکم بعدم الحکم فی غیر مورد الوصف پس احترازی بودن قید، مستلزم سکوت کردن در موردی است که قید وجود ندارد در حالی که

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۵

مفهومی بودن قید، مستلزم شکستن سکوت و حکم نمودن به عدم حکم مورد نظر، در جایی که وصف وجود ندارد می‌باشد. اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق عدم دلالة الوصف علی المفهوم حال که این مقدمات را دانستی پس بدان که حق این است که وصف دلالتی بر مفهوم ندارد لان اقصی ما یدل علیه القید هو کونه احترازیا بالمعنی الذی مر علیك زیرا نهایت چیزی که قید (یعنی وصف) برآن دلالت دارد این است که آن وصف از نوع قیود احترازی به همان معنایی که گذشت می‌باشد و اما الزائد علیه ای الانتفاء لدی الانتفاء فلا دلیل علیه و اما دلالت کردن قید بر بیشتر از احتراز، یعنی اینکه آن وصف دلالت کند بر اینکه اگر وصف منتفی شد حکم نیز منتفی می‌شود [و خلاصه مفهوم داشتن وصف] دلیلی برآن نیست نعم ربما تدل القرائن علی ثبوت المفهوم للقضیة الوصفیة وراء کونه احترازیا مثل ما حکی ان ابا عبیدة قد فهم من قول رسول اللّه (ص) لی الواجد یحل عرضه و عقوبته ان لی غیر الواجد لا یحل البته گاهی با قطع نظر از احترازی بودن قیود، قرائن خاصی دلالت می‌کنند که جمله وصفیه دارای مفهوم است مثل آنچه حکایت شده که ابو عبیده از سخن پیامبر اسلام (ص) که فرمودند: طول دادن و امروز و فردا کردن شخص غنی که توانایی پرداخت بدهی خود را دارد اما بدون دلیل آن را به تأخیر می‌اندازد مجازات و آبروی او را حلال می‌کند [یعنی کسی که بدون دلیل از پرداخت بدهی‌اش خودداری کند می‌شود آبروی او را برده و او را مجازات نمایند] و ابو عبیده از این

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۶

سخن، مفهوم‌گیری کرد که پس تأخیر کردن شخص فقیر که فعلاـ مالی برای تأدیه دین خود ندارد موجب مجازات یا جواز آبروریزی او نمی‌شود.

نعم خرجت عن تلك الضابطة العقود و الايقاعات المتداولة بين الناس حتى الاقارير و الوصايا فانها لو اشتملت على قيد و وصف لافاد المفهوم البته از آن قانون کلی [که گفته شد وصف مفهوم ندارد] عقود و ایقاعاتی که در بین مردم رایج بوده و حتی اقرارها و وصیتهایی که در بین مردم وجود دارد از آن ضابطه خارج هستند و لذا اگر در آن موارد قید یا وصفی وجود داشته باشد دلالت بر مفهوم می‌کند فمثلا لو قال:

داری هذه وقف لسادة الفقراء فمعناه خروج السادة الاغنياء عن الخطاب پس مثلا اگر گفته شود که این خانه من برای فقرای سید وقف باشد، معنای آن این است که سادات غنی از این وقف بیرون بوده و سهمی ندارند.

الثالث: مفهوم الغاية (سوم: مفهوم غایت)

غایت یعنی انتها و نهایت یک چیز. مثلا- وقتی که گفته می‌شود «کار کردن را تا شب ادامه بده»، شب غایت و انتهای وقت کار کردن است.

کما اینکه کلمه «تا» به عنوان ادات و الفاظ غایت مطرح بوده و ما قبل از آن یعنی «کار کردن» به نام مغیا شهرت دارد.

حال در باب غایت دو بحث مطرح است ۱- داخل بودن غایت در مغیا به این معنا که مثلا وقتی که گفته می‌شود «کار کردن را تا شب ادامه بده»

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۷

آیا «شب» که غایت است داخل در مغیا یعنی «کار کردن» می‌باشد؟ به این معنی که همان گونه که در روز کار می‌کنیم در شب هم باید کار کنیم؟

۲- و بحث دوم در مورد مفهوم غایت است یعنی آیا آن جمله بر این مطلب دلالت دارد که کار کردن تنها باید تا شب ادامه داشته باشد و پس از آن باید کار تعطیل شود؟

برای روشن‌تر شدن موضوع مثال دیگری را ذکر می‌کنیم.

خداوند در آیه ۶ از سوره مائده در مورد کیفیت وضو گرفتن می‌فرماید:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ یعنی صورت و دستهای خود را تا آرنج بشویید. که در این آیه مبارکه، کلمه «إِلَى»* ادات غایت و «الْمَرافِقِ» غایت و «أَيْدِيَكُمْ»* مغیا می‌باشند. حال در اینجا دو بحث مطرح است.

یکی اینکه آیا غایت یعنی مرافق داخل در حکم مغیا یعنی ایدیکم است یا نه؟ به این معنا که همان گونه که شستن دستها در وضو واجب است پس شستن آرنج هم واجب باشد؟ و بحث دوم اینکه آیا این غایت مفهوم دارد؟ یعنی بر این مطلب دلالت می‌کند که در وضو تنها تا آرنج باید شسته شود و شستن ما بعد از غایت یعنی بازوها لازم نیست؟

در مورد بحث اول یعنی داخل بودن غایت در مغیا و عدم آن، چندین نظریه در بین اصولیین وجود دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

نظریه اول می‌گوید غایت مطلقا داخل در مغیا نیست و در این جهت تفاوتی هم وجود ندارد که ما قبل از غایت و ما بعد از غایت هم‌جنس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۸

باشند یا هم‌جنس نباشند که این نظریه از سوی مرحوم آخوند صاحب کفایه و حضرت امام خمینی (ره) پذیرفته شده است.

نظریه دوم معتقد است که غایت مطلقا داخل در مغیا می‌باشد اعم از اینکه غایت و مغیا هم‌جنس باشند یا هم‌جنس نباشند.

در نظریه سوم بین جملاتی که مقید به غایت هستند فرق گذاشته شده است به این صورت که اگر غایت و مغیا هم‌جنس باشند،

غایت داخل در مغیا هست مانند فَاغْسِلُوا وُجُوهَکَمْ وَ أَیْدِیَکَمْ إِلَی الْمَرافِقِ که مرفق یعنی آرنج با ایدیکم یعنی دستها هم‌جنس هستند چرا که به هر دو مورد کلمه «ید» یعنی دست اطلاق می‌گردد پس همان‌طوری‌که شستن دستها واجب است، شستن آرنج هم واجب می‌باشد. اما اگر غایت و مغیا هم‌جنس نباشند در این صورت غایت داخل در مغیا نیست مانند آیه ۱۸۷ سوره بقره که در مورد روزه می‌فرماید: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ یعنی سپس روزه خود را تا شب کامل کرده و به پایان برسانید. که در این آیه، غایت یعنی «اللَّیْلِ»* با مغیا یعنی «الصِّیام»* هم‌جنس نیستند چرا که شب از جنس تاریکی است در حالی که روز که زمان روزه گرفتن است از جنس نور و روشنایی می‌باشد و بر این اساس ادامه دادن روزه در شب لازم نمی‌باشد.

و نظریه چهارم می‌گوید: نفس این جملات به‌خودی‌خود دلالتی بر هیچ امری ندارند بلکه تشخیص اینکه آیا غایت داخل در مغیا هست یا نه به واسطه دلائل و قرائن دیگر باید معلوم گردد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۳۹۹

آیت اللّه سبحانی می‌فرمایند: قبل از آنکه ما عقیده خود را بیان کنیم لازم است به دو نکته اشاره نماییم. اول اینکه بحث دخول غایت در مغیا یا عدم آن تنها در صورتی قابل تصور است که ما بین غایت و مغیا یک نقطه اشتراک و وحدتی وجود داشته باشد به‌طوری که بشود تصور کرد که غایت جزء مغیا باشد یا اینکه جزء مغیا نباشد. مثلا در همان آیه وضو، ما بین «مرفق» و «أَیْدِی»* نقطه اشتراکی وجود دارد و آن اینکه هر دو دست هستند و بنابراین می‌شود تصور کرد که آرنج جزء دستها باشد که شستن آنها مشمول حکم وجوبی قرار بگیرد و ممکن هم است که آرنج جزء مغیا نباشد بلکه جزء بازوها باشد که شستن آنها واجب نیست. اما اگر ما بین غایت و مغیا نقطه اشتراکی وجود نداشته باشد در این صورت بحث از دخول غایت در مغیا مطرح نمی‌شود مانند اینکه اگر کسی بگوید: «اضربه الی خمس ضربات» یعنی زید را تا پنج ضربه کتک بزن، در اینجا بین غایت یعنی ضربه پنجم با مغیا یعنی زدن نقطه مشترکی وجود ندارد چرا که قبل از ضربه پنجم، ضربه چهارم بوده و بعد از آن‌هم ضربه ششم مطرح است که این‌ها کاملا از یکدیگر جدا بوده و ربطی به هم ندارند و لذا نمی‌شود بحث کرد که آیا ضربه پنجم یعنی غایت داخل در مغیا یعنی اضرب هست یا نه! چرا که بدون شک حکم زدن شامل ضربه پنجم هم می‌باشد کما اینکه قطعا ضربه ششم از این حکم خارج است و این امر یک مسئله مشکوک یا مورد تردید نیست که بخواهیم در مورد آن بحث نماییم.

با توجه به مطلب ذکر شده یک نکته معلوم می‌شود و آن اینکه مقید شدن جملات به غایت دو نوع است ۱- تقیید موضوع به غایت مانند مقید شدن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۰

مقدار شستن دست در وضو تا آرنج ۲- تقیید حکم به غایت مانند عمومات کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر، یعنی هر چیزی محکوم به پاکی است تا وقتی که نجاست آن معلوم گردد. که در این جمله حکم طهارت مقید به غایت و انتهایی است که آن علم به نجاست می‌باشد. یعنی تا وقتی اشیاء پیرامون ما محکوم به طهارت هستند که ما علم به نجاست آنها نداشته باشیم اما اگر در موردی علم به نجاست چیزی پیدا کنیم در این صورت حکم پاکی جاری نخواهد شد.

حال می‌گوییم بحث دخول غایت در مغیا و عدم آن در مواردی جریان دارد که غایت، قید برای موضوع حکم باشد اما اگر غایت، قید نفس حکم باشد در آن صورت بحث از دخول غایت در مغیا یا عدم آن بی‌مورد است چرا که مثلا بین علم به نجاست و حکم به طهارت، نقطه مشترکی وجود ندارد.

و نکته دوم اینکه ادات غایت گاهی «الی» و گاهی «حتی» می‌باشد. و کلمه «حتی» نیز دو نوع است ۱- حتی حرف جر ۲- حتی حرف عطف.

حال می‌گوییم در صورتی که ادات غایت ما، «حتی» باشد بحث از دخول غایت در مغیا یا عدم آن تنها در صورتی جاری می‌شود

که حتی حرف جر باشد مانند: اکلت السمکهٔ حتی رأسها یعنی ماهی را تا سرش خوردم. که در اینجا می‌شود بحث کرد که آیا سر ماهی هم خورده شده است یا نه؟ اما اگر حتی حرف عطف باشد در آن صورت نزاعی وجود نداشته بلکه قطعا غایت داخل در مغیا هست مانند اینکه بگویند: مات الناس حتی الانبیاء یعنی مردم و انبیاء مردند. به عبارت ساده‌تر اینکه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۱

این‌گونه از جملات در مقام بیان این مطلب است که وقتی که پیامبران که برترین افراد بشر هستند می‌میرند پس حال سایر مردم معلوم است. و بقول شاعر

جایی که عقاب پر بریزداز پشه لاغری چه خیزد

بعد آیت اللّه سبحانی در اصل بحث وارد شده و می‌فرمایند: به عقیده ما، نظریه اول که می‌گفت غایت مطلقا داخل در مغیا نیست حق و صحیح می‌باشد چرا که آنچه از این‌گونه جملات به ذهن انسان تبادر می‌کند این است که غایت داخل در مغیا نباشد مثلا در سوره قدر که می‌فرماید:

تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی ملائکه و روح در این شب (یعنی شب قدر) به اجازه پروردگارشان فرود می‌آیند و تا صبح و طلوع فجر این آمدوشد ملائکه و برکات و رحمت الهی ادامه دارد. آنچه از این آیه به ذهن انسان تبادر می‌کند این است که نزول فرشتگان و رحمتهای الهی تنها تا اذان صبح جریان دارد و نه بعد از آن. یا مثلا اگر کسی بگوید: من قرآن را تا سوره یس خواندم، ظاهر این جمله آن است که او سوره یس را نخوانده است بلکه او قرآن را تا سر سوره یس خوانده است.

و در آخر، آیت اللّه سبحانی می‌گویند: اگر شما این قول اول را پذیرفتید که هیچ اما اگر نظریه اول را به هر دلیل قبول نکردید به نظر ما قول چهارم [که می‌گفت نفس این‌گونه جملات به‌خودی‌خود دلالتی بر دخول غایت در مغیا یا عدم آن ندارند و باید این امور را با قرائن و دلائل دیگر فهمید،] از همه قوی‌تر است.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۲

عبارت کتاب چنین است:

اذا ورد التقیید بالغایهٔ مثل قوله تعالی فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ (المائدهٔ/ ۶) فقد اختلف الاصولیون فیه من جهتین هنگامی که جمله‌ای مقید به غایت شود مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: صورت و دستهای خود را تا آرنج بشویید. پس اصولی‌ها در این مورد از دو جهت اختلاف دارند الجهةُ الاولی فی دخول الغایهٔ «المرفق» فی حکم المنطوق «اغسلوا» و هذا ما یعبر عنه بدخول الغایهٔ فی حکم المغیی (غسل الیدین) و عدمه جهت اول در این بحث این است که آیا غایت مانند مرفق داخل در حکم منطوق یعنی شستن دستها هست یا نه؟ که از این بحث این‌گونه تعبیر می‌کنند که آیا غایت داخل در حکم مغیا (یعنی شستن دستها) هست یا نه؟ الجهةُ الثانیهٔ فی مفهوم الغایهٔ و هو موضوع البحث فی المقام فقد اختلفوا فی ان التقیید بالغایهٔ هل یدل علی انتفاء سنخ الحکم عما وراء الغایهٔ (العضد) و من الغایهٔ نفسها (المرفق) اذا قلنا فی النزاع الاول بعدم دخولها فی المغیی او لا؟ و جهت دوم این بحث که همان هم در اینجا مهم بوده و موضوع بحث اصولیین است این است که آیا غایت مفهوم دارد یا نه؟ پس اصولیین در این جهت اختلاف نظر دارند که آیا مقید شدن جمله به غایت، بر این امر دلالت می‌کند که حکم مورد نظر [مانند شستن دستها] از ما بعد از غایت مانند بازوها منتفی است؟ یا اگر ما در مسئله قبل معتقد باشیم که غایت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۳

داخل در مغیا نیست آیا تقیید به غایت بر این امر دلالت دارد که حکم جمله [یعنی شستن دستها] شامل غایت یعنی آرنج نمی‌شود یا نه؟ اما الجهةُ الاولی ففیها اقوال اما در مورد بحث اول [یعنی دخول غایت در مغیا و عدم آن] چند نظریه وجود دارد الف) خروجها

مطلقا نظریه اول اینکه غایت مطلقا داخل در مغیا نیست خواه از یک جنس باشند یا از دو جنس مختلف و هو خیرهٔ المحقق الخراسانی و السید الامام الخمینی قدس سرهما و این نظریه از سوی آخوند خراسانی صاحب کفایه و حضرت امام (ره) پذیرفته شده است ب) دخولها مطلقا نظریه دوم این است که غایت مطلقا داخل در مغیا است خواه از یک جنس باشند یا از دو جنس مختلف ج) التفصیل بین ما اذا کان ما قبل الغایهٔ و ما بعدها متحدین فی الجنس فتدخل کما فی قوله سبحانه فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ (المائدهٔ/ ۶) فیجب غسل المرافق نظریه سوم قائل به تفصیل است و می‌گوید: فرق است بین موردی که غایت و مغیا از یک جنس باشند پس در این صورت غایت داخل در مغیا هست مانند آیه مربوط به وضو که می‌فرماید صورت و دستهای خود را تا آرنج بشویید، [که چون آرنج و دستها از یک جنس هستند] پس شستن آرنج هم واجب است و بین ما لم یکن کذلک فلا یدخل کما فی قوله تعالی ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ (البقرهٔ/ ۱۸۷) و بین موردی که غایت و مغیا هم‌جنس نباشند که در آن صورت غایت داخل در مغیا نیست

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۴

مانند آیه مربوط به روزه که می‌فرماید: سپس روزه خود را تا شب ادامه داده و کامل نمایید فان اللیل (الغایهٔ) یغایر المغیی (النهار) فان جنس النهار عرفا هو النور و جنس الآخر هو الظلمهٔ فهما مختلفان جنسا پس به‌درستی که جنس شب یعنی غایت، با جنس مغیا یعنی روز [که زمان انجام دادن روزه است] متفاوت می‌باشد زیرا جنس روز از دیدگاه عرف، روشنایی است در حالی که جنس شب تاریکی می‌باشد پس شب و روز [و غایت و مغیا] از نظر جنس مختلف هستند و اشتراکهما فی الزمان صحیح لکنه امر عقلی البته شب و روز در اصل زمان بودن مشترکند [زیرا هر دو، زمان می‌باشند] لکن مسئله زمان یک امر عقلی است [و منافاتی با قضاوت عرف به تفاوت داشتن شب و روز ندارد] د) عدم الدلالهٔ علی شیء و انما یتبع فی الحکم القرائن الدالهٔ علی واحد منهما و نظریه چهارم معتقد است که نفس غایت، به هیچ‌چیزی دلالت ندارد بلکه در تعین این امر [که آیا غایت داخل در مغیا هست یا نه؟] باید از قرائن و شواهد دیگر که به یکی از آن دو دلالت دارند پیروی نمود.

و قبل بیان المختار نشیر الی امرین و ما قبل از آنکه عقیده خود را بیان نماییم به دو مسئله اشاره می‌کنیم الاول: ان البحث فی دخول الغایهٔ فی حکم المغیی انما یتصور فیما اذا کان هناک قدر مشترک امکن تصویره تارهٔ داخلا فی حکمه و اخری داخلا فی حکم ما بعد الغایهٔ کالمرفق فانه یصلح ان یکون محکوما بحکم المغیی (الایدی) و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۵

محکوما بحکم ما بعد الغایهٔ (العضد) مسئله اول اینکه بحث از داخل بودن غایت در مغیا تنها در صورتی قابل تصور است که در آنجا یک نقطه مشترکی وجود داشته باشد تا بشود تصور کرد که غایت داخل در حکم مغیا باشد یا داخل در حکم ما بعد از غایت بشود مانند (آرنج) که هم صلاحیت این را دارد که در مغیا [یعنی دستها] داخل باشد و هم صلاحیت این را دارد که داخل در حکم ما بعد از غایت یعنی بازوها باشد و اما اذا لم یکن کذلک فلا کما اذا قال اضربه الی خمس ضربات فالضربهٔ السادسهٔ هی بعد الغایهٔ و لیس هنا حد مشترک صالح لان یکون محکوما بحکم المغیی او محکوما بحکم ما بعد الغایهٔ اما اگر حد مشترکی وجود نداشته باشد پس بحث از دخول غایت در مغیا یا عدم آن‌هم جاری نخواهد بود مانند اینکه گفته شود: او را ۵ ضربه بزن که ضربه ششم بعد از غایت بوده و [ما بین اعداد حد مشترکی وجود ندارد که مثلا بشود ضربه پنجم را جزء ضربه ششم یا جزء ضربه چهارم تصور نماییم] بنابراین نمی‌شود نقطه مشترکی را فرض کرد که داخل در مغیا باشد یا نباشد و بذلک یظهر انه لو کانت الغایهٔ غایهٔ للحکم لا یتصور فیه ذلک النزاع کما اذا قال کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام با توجه به مطلب ذکر شده معلوم می‌شود که اگر غایت، قیدی برای نفس حکم باشد در آن صورت، نزاع دخول غایت در مغیا قابل تصور

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۶

نیست مانند اینکه گفته‌اند: هر چیزی حلال است تا وقتی که به حرمت آن علم پیدا کنی [یعنی تا زمانی که به حرمت چیزی یقین ندارید، آن شیء محکوم به حلیت است] فانه لا- یمکن ان یکون العلم بالحرام داخلا- فی حکم المغیی اذ لیس بعد العلم بالحظر رخصة پس به‌درستی که ممکن نیست که علم به حرام [یعنی غایت] داخل در حکم مغیا [یعنی حکم به حلیت] باشد زیرا بعد از آنکه به ممنوعیت و حرمت چیزی علم حاصل شود دیگر رخصت و اجازه‌ای نسبت به ارتکاب آن وجود ندارد الثانی: اذا کانت اداة الغایة هی لفظ «حتی» فالنزاع فی دخول الغایة فی حکم المغیی و عدمه انما یتصور اذا کانت خافضة مسئله دوم اینکه وقتی که ادات غایت ما، لفظ حتی باشد تنها در صورتی نزاع و بحث دخول غایت در مغیا جریان دارد که آن «حتی» حرف جر باشد کما فی قوله اکلت السمکة حتی رأسها مثل اینکه گفته شود: ماهی را خوردم تا سرش [که در اینجا این بحث مطرح است که آیا سر ماهی را هم خورده است یا نه؟] و مثل قوله سبحانه کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ (البقرة/ ۱۸۷) و مانند این آیه شریفه که در مورد زمان ابتدای روزه می‌فرماید: بخورید و بیاشامید تا زمانی که رشته

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۷

سفیدی از رشته سیاهی آشکار گردد (یعنی تا طلوع فجر صادق) [که در اینجا کلمه «حتی» حرف جر می‌باشد و جای این نزاع هست که آیا غایت یعنی نفس تبین و روشن شدن طلوع فجر داخل در حکم مغیا یعنی جواز خوردن و آشامیدن هست یا نه؟] و اما العاطفة فهی خارجة عن البحث لان الغایة فیها داخلة تحت حکم المغیی قطعا کما اذا قال مات الناس حتی الانبیاء فان معناه ان الانبیاء ماتوا ایضا اما اگر «حتی» حرف عطف باشد در آن صورت جای نزاع وجود ندارد بلکه یقینا غایت داخل در مغیا هست مانند اینکه گفته‌اند: همه مردم می‌میرند حتی پیامبران، که معنای این جمله آن است که پیامبران هم مرده‌اند و الغرض من ذکر الغایة هو بیان انه اذا کان الفرد الفائق علی سایر افراد المغیی محکوما بالموت فکیف حال الآخرین و نظیره القول المعروف: مات کل اب حتی آدم که هدف از بیان این گونه غایات، این است که بگویند وقتی که افراد برتر از سایر افراد مغیا بمیرند [یعنی پیامبران که برترین انسانها هستند وقتی محکوم به مردن باشند] پس وضعیت دیگران معلوم و مشخص است شبیه اینکه گفته‌اند: تمام پدرها مردند حتی آدم. [یعنی وقتی که آدم (ع) که پدربزرگ همه انسانهاست مرده است پس پدران دیگر هم بطریق اولی خواهند مرد].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۸

اذا عرفت ذلک فالحق هو القول الاول ای عدم دخول الغایة فی حکم المغیی اخذا بالتبادر فی مثل المقام حال که این مطالب را دانستی پس می گوییم که به نظر ما حق همان نظریه اول است یعنی غایت اصلا داخل در مغیا نیست بدلیل اینکه آنچه در این گونه موارد به ذهن انسان تبادر می کند همین است که غایت داخل در مغیا نباشد قال سبحانه تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فِیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ (القدر/ ۴ و ۵) فان المتبادر منه ان النزول او السلام الی مطلع الفجر لا فیه نفسه و لا بعده مثلا خداوند در مورد شب قدر فرموده است: در آن شب ملائکه و روح با اجازه پروردگارشان فرود می‌آیند و تا طلوع فجر برکت و رحمت ادامه دارد. که آنچه از این آیات به ذهن ما تبادر می کند این است که آمدوشد فرشتگان یا نزول رحمت و برکات الهی تنها تا طلوع فجر ادامه دارد نه در زمان فجر یا بعد از آن. و کقول القائل:

قرأت القرآن الی سورة الاسراء فان المتبادر خروج الاسراء عن اخباره بالقراءة و مثلا اگر کسی بگوید: من قرآن را تا سوره اسراء خواندم، آنچه از این جمله به ذهن انسان تبادر می کند این است که او تا سر سوره اسراء را خوانده و خود سوره اسراء را نخوانده است فان تم ما

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۰۹

ذکرناه من التبادر فهو و الا فالقول الرابع هو الاقوی من انه لا ظهور لنفس التقیید بالغایة فی دخولها فی المغیی و لا فی عدمه پس اگر از نظر شما این تبادری را که بیان کردیم قابل قبول بود که هیچ و الا اگر این نظریه را نپذیرید به نظر ما قول چهارم که می گفت

نفس غایت به‌خودی‌خود هیچ دلالت و ظهوری در این مورد ندارد که آیا غایت داخل در مغیا باشد یا نه، از همه قوی‌تر است.
***** اما در مورد مفهوم غایت بایـد بگوییم که ظاهرا این‌گونه جملات دارای مفهوم هستند چرا که تقیید یک جمله با غایت عرفا برای این است که حد نهایی یک حکم یا موضوع را بیان کرده باشند و مثلا وقتی که گفته می‌شود: روزه خود را تا شب به پایان برسانیـد، مفهومی که از آن جمله متبادر می‌شود این است که امساک و خودداری از خوردن و آشامیدن تا شب ادامه دارد و پس از آن امساک کردن لازم نیست. یا مثلا وقتی می‌گوینـد برای وضو باید دسـتها را تا آرنج بشویید، مفهوم آن این است که پس شسـتن ما بعد از آرنج یعنی بازوها لازم نمی‌باشد.
الجهـة الثانیـة: فی مفهوم الغایة و الظاهر دلالة الجملة علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایة و حتی عن الغایة ایضا اذا قلنا بعدم دخولها فی حکم المغیی جهت دوم، بحث پیرامون مفهوم غایت است که ظاهرا
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۰
این‌گونه جملات دلالت می‌کننـد بر اینکه آن حکم مورد نظر گوینـده از ما بعـد از غایت برداشته می‌شود و حتی اگر ما معتقـد به داخل نبودن غایت در مغیا باشیم آن حکم، شامل خود غایت هم نمی‌شود [یعنی غایت دارای مفهوم هست] لان المتفاهم العرفی فی امثال المقام هو تحدیـد الواجب و تبیین ما هو الوظیفـة فی مقام التوضؤ زیرا آنچه عرفا از این‌گونه جملات فهمیده می‌شود این است که خواسـته‌اند آن مقـداری را که نهایتـا مکلف بایـد در مقـام وضو گرفتن بشویـد را روشن ساخته و محـدوده حکم وجوبی را بیان سازنـد و یؤیـد مـا ذکرنـاه تبادر المفهوم فی اکثر الآیات الواردة فیها حتی الخافضـة که اکثر آیات قرآنی که در آنها حتی حرف جرّ وجود دارد نیز این تبـادر مفهومی را که بیـان کردیم تأییـد می‌نمایـد کقوله سـبحانه کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ (البقرة/ ۱۸۷) و قـال وَ قـاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ* (البقرة/ ۱۹۳) فان المتبادر منها هو حصـر الحکم الی حـد الغایـة و سریان خلافه الی ما بعدها مانند اینکه خداوند سـبحان در مورد ابتدای امساک در روزه فرمود: بخورید و بیاشامید تا زمانی که رشته سفیـدی از رشـته سیاهی جدا و مشـخص شود یا در جای دیگر فرمود: با مشـرکان و منافقان بجنگید تا زمانی که فتنه‌ای نباشد. پس آنچه از این‌گونه آیات به
ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۱
ذهن ما تبادر می‌کند این است که آن احکام تا حد غایت محدود بوده و خلاف آن حکمها به ما بعد از غایت سرایت می‌کند.

الرابع: مفهوم الحصر (چهارم: مفهوم حصر)

اشاره

اگر مـا بخواهیم در مواردی انحصـار را به مخـاطب منتقـل کنیم از ادوات و واژه‌هـا یا هیئتهای خاصـی اسـتفاده می‌نماییم. مثلا کلمه «انما» یا «الا» استثنائیه در لغت عرب برای دلالت بر حصر وضع شده است کما اینکه هیئت مقدم شدن مفعول بر فعل و فاعل یا فاصله شدن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر نیز دلالت بر حصر می‌کنند.
مثلا اگر گفته شود «جاء القوم الا زیدا» معنای آن این است که تنها کسـی که نیامده منحصـرا زید بوده است. یا در آیه إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ، چون مفعول بر فعل و فاعل مقدم شده دلالت بر حصر دارد یعنی تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو کمک می‌خواهیم.
حال بحث در مورد این است که آیا ادوات یا هیئتهای حصر دلالتی بر مفهوم دارند یا نه؟
در جواب باید بگوییم که در بسیاری از موارد، ادات حصر دارای مفهوم می‌باشند چرا که مثلا آنچه از سیاق و شکل جمله استثنائیه فهمیده شده و به ذهن انسان تبادر می‌کند این است که اسـتثنای از جمله مثبت بصورت منفی و استثنای از جمله منفی بصورت مثبت

ظاهر می‌شود و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۲

مثلا اگر بگوییم: جاء القوم الا زیدا مفهوم آن این است که تنها فردی که نیامده زید است. و اگر گفته شود: ما جاء القوم الا زیدا مفهوم آن این است که فقط زید آمده است. علاوه بر اینکه بعضی از ادوات یا هیئتها از نظر لغوی برای رساندن حصر وضع شده‌اند و لذا دلالتشان بر مفهوم امری ثابت و قطعی است. که در ادامه و در ضمن ترجمه متن، به انواع ادوات و هیئتهایی که برای دلالت بر حصر وضع شده‌اند اشاره خواهد شد.

عبارت کتاب چنین است:

المشهور ان للحصر ادوات منها مشهور آن است که برای حصر واژه‌هایی وجود دارد که بعضی از آنها عبارتند از: ۱- الای استثنائیه ۲- انما ۳- بل اضرابی ۴- فاصله شدن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر ۵- معرفه شدن مسند الیه با الف و لام ۶- مقدم شدن مفعول بر فعل و فاعل و الیک الکلام فی کل واحد منها و بحث پیرامون هریک از این‌ها به شما تقدیم می‌شود.

۱- من ادوات الحصر الا الاستثنائیهٔ (یکی از ادوات حصر الای استثنائیه است)

هل الاستثناء یدل علی الحصر ای حصر الخروج فی المستثنی و عدم خروج فرد آخر عن المستثنی منه؟ آیا استثناء دلالت بر حصر دارد؟

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۳

یعنی منحصرا مستثنی از درون جمله خارج شده و فرد دیگری از مستثنی منه خارج نشده است؟ و الظاهر هو الدلالهٔ علیه و یکفی فی ذلک التبادر القطعی بحیث لو دل دلیل آخر علی خروج فرد غیره لعد مخالفا لظاهر الدلیل ظاهرا «الا» استثناء دلالت بر حصر دارد زیرا آنچه از ظاهر جمله استثنائیه بطور قطعی تبادر می‌کند این است که تنها یک فرد از داخل مستثنی منه خارج شده است به‌طوری که اگر دلیل دیگری بر خارج شدن فرد دیگری دلالت کند، ظاهرا با دلیل اول و جمله استثنائیه مخالفت خواهد داشت فلو قال: لا تعاد الصلاهٔ الا من خمس الطهور و القبلهٔ و الوقت و الرکوع و السجود پس اگر مثلا گفته شود:

نماز اعاده نمی‌شود مگر از ۵ مورد که عبارتند از طهارت و قبله و وقت و رکوع و سجود [یعنی تنها در صورتی که به این ۵ مورد خللی وارد شود باید نماز را اعاده کرد] ثم قال فی دلیل آخر بوجوب الاعادهٔ فی غیر هذه الخمسهٔ لعد مخالفا للمفهوم المستفاد من القضیهٔ الاولی و لا بدّ من علاج التعارض بوجه حال اگر در دلیل دیگری گفته شود که باید نماز را برای غیر از این ۵ مورد نیز اعاده نماییم، آن دلیل دوم مخالف با مفهوم حصری که از دلیل اول بدست آمده خواهد بود و باید برای رفع تعارض چاره‌اندیشی کرد.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۴

۲- من ادوات الحصر کلمهٔ (انما) (یکی از ادوات حصر لفظ انما است)

استدل علی افادتها للحصر بوجهین. الف) التبادر عند استعمال تلک اللفظهٔ. ب) تصریح اللغویین کالازهری و غیره علی انها تفید الحصر برای دلالت کردن «انما» بر حصر، به دو دلیل استدلال کرده‌اند ۱- تبادر مفهوم حصر در موقع استعمال کلمه «انما» ۲- تصریح اهل لغت مانند ازهری و غیر او بر اینکه «انما» دلالت بر حصر دارد و التتبع فی الآیات الکریمهٔ یرشدنا الی کونها مفیدهٔ للحصر ای حصر الحکم فی الموضوع و احیانا حصر الموضوع فی الحکم و دقت در آیات قرآن کریم نیز به ما می‌فهمانند که لفظ «انما» دلالت بر حصر دارد یعنی حصر حکم در موضوع و گاهی هم حصر موضوع در حکم اما الاول فکقوله سبحانه ۱- إِنَّما وَلِیُّکُمُ

اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ (المائدهٔ/ ۵۵) اما نوع اول [یعنی حصر حکم در موضوع] مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: همانا سرپرست شما خدا و رسول او و کسانی هستند که ایمان آورده و نماز را اقامه می‌کنند و در حالی که در رکوع هستند صدقه می‌دهند. [که در این آیه مبارکه، حکم ولایت را منحصرا برای خدا و رسول و اهل بیت تعیین کرده است]

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۵

۲- إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ* (البقرهٔ/ ۱۷۳) و مانند اینکه می‌فرماید: همانا خداوند بر شما مردار و خون و گوشت خوک را حرام کرد. [که براساس این آیه، حکم حرمت تنها منحصر در مردار و خون و گوشت خوک می‌باشد. و البته این مورد از موارد حصر اضافی است نه حصر حقیقی. یعنی این‌گونه نیست که فقط همین سه مورد حرام باشد و ما در اسلام حرام دیگری نداشته باشیم بلکه غیر از این سه مورد، محرمات دیگری هم وجود دارند و لذا حصر در این آیه از نوع حصر اضافی می‌باشد یعنی نسبت به چیزهایی که عرب صدر اسلام عادت به خوردن آنها داشته‌اند این حکم صادر شده است چرا که در بین آنها این سه مورد رایج بوده اما معهود و متعارف نبوده که مثلاـ آنها گوشت و گربه و سگ و ... را هم بخورند ازاین‌رو آیه هم تنها متذکر همان مصادیق رایج در آن زمانها شده است که اصطلاحا به حصر اضافی معروف است] ۳- لاـ یَنْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ ... إِنَّما یَنْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ قاتَلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ أَخْرَجُوکُمْ (الممتحنهٔ/ ۸ و ۹) و مانند این آیه که می‌فرماید: خداوند از رابطه داشتن با کفاری که با شما سر جنگ ندارند و شما را از سرزمینتان بیرون نکرده‌اند نهی نکرده است ... همانا خداوند منحصرا از ارتباط با کسانی نهی کرده که با شما سر جنگ داشته و شما را از سرزمینهایتان بیرون کرده‌اند. [که در

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۶

این آیه شریفه حکم ممنوعیت ارتباط با کفار، منحصرا برای کفار حربی قرار داده شده است] و اما الثانی فکقوله تعالی إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ* (الرعد/ ۷) فهو (ص) بالنسبهٔ الی قومه منذر و لیس علیهم بمصیطر اما نوع دوم [یعنی حصر موضوع در حکم] مانند این آیه شریفه است که خطاب به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: همانا تو تنها بیم‌دهنده و پیام رسان هستی. پس براساس این آیه، پیامبر اسلام (ص) نسبت به قوم خودش تنها بعنوان یک مبلغ و پیام‌رسان که از عواقب بد کفر و گناه مردم را بیم می‌دهد مطرح است و بر آنها سلطه و زوری ندارد. [که در اینجا موضوع (یعنی پیامبر) در حکم منذر بودن منحصر شده است] الی غیر ذلک من الآیات المسوقهٔ بالحصر و غیر این‌ها از نمونه آیات دیگری که به انگیزه رساندن حصر بیان شده‌اند.

۳- من ادوات الحصر (بل الاضرابیهٔ) (یکی از ادوات حصر، بل اضرابیه است)

یکی دیگر از الفاظی که دلالت بر حصر می‌کند «بل» اضرابیه است و البته حصر مورد نظر در اینجا از نوع حصر اضافی می‌باشد یعنی لفظ «بل» نسبت به ما قبل از خود (مضرب عنه) دلالت بر حصر دارد نه نسبت

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۷

به افرادی که مورد تعرض واقع شده است. مثلا اگر گفته شود «جاءنی زید بل عمرو» منظور آن است که عمرو آمده و زید نیامده است نه اینکه عمرو آمده باشد و در بین همه افراد، آمدن اختصاص به او داشته باشد.

نکته دیگر اینکه کلمه «بل» ۵ نوع است که در اینجا تنها به ۳ مورد آن اشاره شده است و از میان تمام انواع «بل» فقط یک مورد آن دارای مفهوم بوده و بقیه آنها مفهوم ندارند.

تستعمل بل الاضرابیهٔ علی وجوه «بل» اضرابیه به چند صورت استعمال می‌شود. الف) ما کان لاجل ان المضرب عنه انما اوتی به غفلهٔ

او سبقه به لسانه فیضرب بها عنه الی ما قصد بیانه صورت اول آن است که مضرب عنه [یعنی کلمه قبل از بل] اشتباهی گفته شده یا از زبان گوینده بدون اینکه آن را اراده کرده باشد خارج شده است پس متکلم به وسیله «بل» آن را رها کرده و همان چیزی که مدّ نظر دارد را بیان می‌کند کما اذا قال: جاءنی زید بل عمرو؛ اذا التفت الی ان ما اتی به اولا صدر عنه غفلة فلا تدل علی الحصر مثل اینکه [گوینده می‌خواست از آمدن عمرو خبر دهد اما لفظ زید از دهانش خارج شد و گفت زید آمد بعد فورا کلام خودش را تصحیح کرده و گفت: بلکه عمرو آمد] وقتی که متوجه شد که آن لفظ اولی که از او صادر شده از روی غفلت و اشتباه بوده فورا به وسیله «بل» جبران نمود که این گونه از موارد

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۸

دلالت بر حصر ندارند ب) ما کان لاجل التأکید فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئة و التمهید لذکر المضرب الیه فلا تدل علی الحصر نوع دوم آن است که «بل» برای تأکید مطالب قبل آمده است یعنی در واقع مضرب عنه [یعنی کلمات قبل از بل] بعنوان مقدمه و زمینه‌ساز برای ذکر مضرب الیه [یعنی کلمه بعد از بل] می‌باشند که این مورد هم دلالتی بر حصر ندارد کقوله سبحانه قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا (الاعلی/ ۱۴- ۱۶) مانند این آیات شریفه که می‌فرمایند: حقیقتا کسی رستگار شد که تزکیه کرد (یا زکات داد) و به یاد خدا بود و نماز خواند بلکه در زندگی دنیا ایثار کرده و به خودش سخت گرفت [که در این آیات، پرداخت زکات و یاد خدا و اقامه نماز بعنوان مقدمه برای بیان ایثار و از خودگذشتگی یا سخت‌گیری در زندگی دنیا مطرح شده‌اند] ج) ما کان فی مقام الردع و ابطال ما جاء اولا فتدل علی الحصر نوع سوم آن است که به وسیله «بل» می‌خواهیم مطالب ذکرشده قبل از آن را باطل نماییم که این مورد دلالت بر حصر دارد قال سبحانه وَ قالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ (الانبیاء/ ۲۶) و المعنی بل هم عباد فقط مانند اینکه خداوند سبحان از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۱۹

قول مشرکان نقل می‌کند که آنها فرشتگان را فرزندان خدا می‌دانسته و می‌گفتند: خداوند برای خود فرزندی انتخاب کرده است [و خداوند در مقام منع از این عقیده می‌فرماید] بلکه آنها (فرشتگان) تنها بندگان مورد احترام خدا هستند. که معنی آیه‌ای است که فرشتگان فقط بندگان خدا هستند و نه فرزند یا چیز دیگر. و نحوه قوله سبحانه أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ (المؤمنون/ ۷۰) و الآیة تدل علی حصر ما جاء به فی الحق و مانند این آیه شریفه که از قول کفار مکه نقل می‌کند که آنها نسبت به ساحت قدس نبوی جسارت کرده و می‌گفتند: او (یعنی پیامبر) مجنون است و خداوند در مقام بطلان سخن آنها می‌فرماید: بلکه پیامبر (ص) تنها برای مردم حق را آورده است اما آنها نسبت به پذیرش حق نافرمانی می‌کنند. که این آیه دلالت می‌کند که پیامبر اسلام صرفا به حق آمده و هرگونه نسبت دیگری به ایشان صحیح نمی‌باشد.

۴- من ادوات الحصر توسیط ضمیر الفصل بین المبتدأ و الخبر (یکی از ادوات حصر فاصله شدن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر است)

مثل قولك زید هو القائم مانند اینکه گفته شود: زید خودش ایستاده است [که آمدن ضمیر «هو» در بین مبتدا و خبر دلالت دارد که فقط زید به

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۰

تنهایی ایستاده است و قول الصادق (ع) الکافور هو الحنوط و مانند این روایت از امام صادق که فرموده‌اند: تنها کافور برای حنوط استفاده می‌شود.

۵- من ادوات الحصر تعریف المسند الیه باللام (یکی از ادوات حصر معرفه شدن مسند الیه به وسیله الف و لام است)

اذا دخلت اللام علی المسند الیه سواء کانت لام الجنس او لام الاستغراق فهو یفید الحصر هنگامی که الف و لام بر مسند الیه یا مبتدا داخل شود دلالت بر حصر می‌نماید خواه الف و لام جنس باشد [که دلالت بر جنس می‌کند مانند التمرهٔ خیر من جرادهٔ یعنی جنس خرما از ملخ بهتر است] یا الف و لام استغراق و عمومیت مانند الحمد للّه یعنی همه حمدها برای خداست] کقوله سبحانه الْحَمْدُ لِلَّهِ* و کقولک الکاتب زید و مثله الفتی علی مانند آیه الْحَمْدُ لِلَّهِ* یعنی همه حمدها منحصرا برای خداست یا اینکه شما بگویید: نویسنده تنها زید است و این جمله که می‌گوید: فقط علی جوانمرد است [که در همه این‌ها دلالت بر حصر وجود دارد].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۱

۶- من ادوات الحصر تقدیم ما حقه التأخیر (یکی از ادوات حصر، مقدم شدن چیزی است که باید مؤخر می‌بود)

هناک هیئات غیر الادوات تدل علی الحصر مثل تقدیم المفعول علی الفعل نحو قوله تعالی إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ (الحمد/ ۵) در اینجا شکلهایی از جملات هم وجود دارند که یک لفظ نیستند اما دلالت بر حصر می‌کنند مثل مقدم شدن مفعول بر فعل. مانند آیه شریفه که می‌فرماید:

تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو کمک می‌خواهیم. [که در اینجا چون مفعول (ک) بر فعل (نعبد و نستعین) مقدم شده دلالت بر حصر می‌نماید].

تطبیقات (نمونه‌های عملی مفهوم حصر در فقه)

۱- براساس روایات و ادله متواتر، آب کر یا جاری تنها در صورتی نجس می‌شود که یکی از اوصاف و ویژگی‌های سه‌گانه آن [یعنی رنگ یا بو یا مزه] تغیر کرده باشد و بر این اساس نتیجه می‌گیریم که تغییر در غیر از این سه مورد، مانند تغییر وزن یا غلظت و رقت و امثال آن تأثیری در نجس شدن آب ندارد.

لو حصل التغیر بملاقاهٔ النجاسهٔ لماء الکر او الجاری فی غیر صفاته الثلاث اللون و الطعم و الرائحهٔ؛ کالحرارهٔ و الرقهٔ و الخفهٔ فهل ینجس

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۲

الماء او لا؟ اگر به واسطه ملاقات نجاست با آب کر یا جاری، در یکی از ویژگی‌های آن غیر از صفات سه‌گانه رنگ و بو و مزه، تغییر حاصل شود مانند گرم شدن یا رقیق شدن یا سنگینی، آیا آن آب نجس می‌شود یا نه؟ الظاهر هو الثانی للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفی اعنی قوله خلق اللّه الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه ظاهرا با تغییرات دیگر آب نجس نمی‌شود بدلیل مفهوم حصری که از استثناء در جمله منفی استفاده می‌گردد یعنی این روایت که فرموده است: خداوند آب را پاکیزه آفرید که چیزی او را نجس نمی‌کند مگر آنکه رنگ یا بو و یا مزه آن تغییر نماید. [که به واسطه این دلیل معلوم می‌شود که فقط تغییر اوصاف سه‌گانه موجب نجس شدن آب می‌گردد].

۲- لو ضم الی نیهٔ التقرب فی الوضوء ریاء اگر کسی در نیت وضو که باید قصد قربت باشد ریاء را هم ضمیمه نماید قال المرتضی بالصحهٔ مع عدم الثواب و المشهور هو البطلان لقوله سبحانه و ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ (البینهٔ/ ۴) مرحوم سید مرتضی گفته است آن وضو صحیح می‌باشد اما نظر مشهور فقها آن است که آن وضو باطل است بدلیل اینکه خداوند سبحان می‌فرماید: مردم امر نشده‌اند مگر برای اینکه

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۳

خـدا را با اخلاص عبادت کنند و المراد من الدین هو الطاعة و الحصر قاض بان العمل الفاقد للاخلاص لم یتعلق به امر فکیف یکون صحیحا؟ و منظور از دین در این آیه شریفه همان اطاعت الهی است و مفهوم حصر دلالت دارد که امر خداونـد به عملی که بـدون اخلاص باشد تعلق نگرفته است پس چطور ممکن است که وضوی همراه با نیت ریایی صحیح باشد؟

۳- یجب ان یحنط مساجد المیت السبعة بالحنوط و هو الطیب المانع عن فساد البدن واجب است که میت را حنوط کننـد یعنی مساجد هفت‌گانه [کف دستها- سر زانوها- دو انگشت بزرگ پا و پیشانی] او را با حنوط آغشته سازند و آن ماده خوش‌بویی است که از فاسد شدن سریع بدن جلوگیری می‌کند و ظاهر الادلة حصر الحنوط بالکافور لقول الصادق (ع) انما الحنوط بالکافور و قوله الکافور هو الحنوط که ظاهر روایات این است که حنوط منحصرا بایـد با کافور انجام شود به دلیل اینکه امام صادق (ع) فرموده‌انـد: همانـا حنوط به وسیله کـافور است و بـاز فرموده‌انـد: کـافور همان حنوط است. [که در جمله اول لفظ «انما» و در جمله دوم فاصـله شدن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر دلالت بر حصر دارد].

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۴

الخامس: مفهوم العدد (پنجم: مفهوم عدد)[۱۰]

اشاره

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه ؛ ص۴۲۴

ی دیگر از اموری که در بحث مفاهیم مطرح شـده است مفهوم عـدد می‌باشـد مثلا اگر مولی به بنـده خودش امر کند که: صم ثلاثة ایام، یعنی سه روز روزه بگیر، آیا این عدد سه دلالت بر مفهوم می‌کند؟

آیت اللّه سبحانی می‌فرماینـد: اعدادی که بعنوان قید برای موضوعات مطرح می‌باشـند به چهار صورت هسـتند ۱- گاهی یک عدد صرفا برای مبالغه یا تأکید بیان می‌شود و لذا کمتر و یا بیشتر از آن چندان اهمیتی ندارد و اصـطلاحا آن عدد نسبت به طرف کمتر و بیشتر از خود، بصورت لا بشرط مطرح است. مانند اینکه خداوند به پیامبرش فرمود:

برای منافقین دعا و استغفار نکن که اگر برای آنها ۷۰ بار هم استغفار کنی خداونـد آنها را نخواهد بخشـید. که در این‌گونه موارد عـدد مفهوم ندارد و معنی آن این نیست که پس اگر پیامبر بیشتر از ۷۰ بار استغفار کند خداوند آنها را می‌بخشد بلکه معنی آیه این است که تا زمانی که آنها منافق هستند استغفار و دعای پیامبر برایشان فایده‌ای نخواهد داشت.

۲- گـاهی عـدد به صورت بشـرط لاـ در هر دو طرف کمتر و بیشتر مطرح می‌شود یعنی آنچه مـدّ نظر شـارع هست این است که آن موضوع باید کمتر و بیشتر از آن عددی که ذکر شده نباشد مانند تعداد رکعات نمازهای یومیّه.

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۵

۳- گاهی عـدد بصورت بشـرط لا در جانب کمتر موضوعیت دارد یعنی آنچه مدّ نظر شارع هست این است که آن موضوع کمتر از این عدد نباشد اما بیشتر بودن آن بدون اشکال است مانند اینکه در مورد مقدار و اندازه آب کر گفته‌اند: باید مقدار کر از نظر طول و عرض و عمق، هرکدام ۳ وجب و نیم باشد یعنی کمتر از این مقدار کر نیست اما بیشتر از آن اشکال ندارد.

۴- گـاهی عـدد بصورت بشـرط لاـ در جـانب بیشتر مطرح بوده و آنچه مـدّ نظر شارع هست این است که آن موضوع مـدّ نظر شارع بیشتر از آن عـدد نباشـد اما کمتر از آن اشـکالی نـداردماننـد اینکه گفته‌اند: برای شـخص جنب یا حائض خواندن بیشتر از ۷ آیه از قرآن کراهت دارد. که این حکم برای بیشتر از عدد ۷ است اما کمتر از آن کراهت ندارد.

با توجه به مطالب ذکر شـده معلوم می‌شود که در سه صورت اخیر عـدد دارای مفهوم می‌باشد اما نوع مفهوم‌گیری از آن با توجه به قرائن و دلائل دیگر است.

عبارت کتاب چنین است:

ان العـدد المـأخوذ قیـدا للموضوع یتصور علی اقسـام اربعـهٔ به‌درستی که عـددی که بعنوان یک قیـد در کنار موضوع مطرح است به چهار صورت تصور می‌شود ۱- یؤخذ علی نحو لا بشرط فی جانبی الزیادهٔ و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۶

النقیصهٔ صورت اول اینکه عـدد بصورت لا بشـرط در دو طرف کمی و زیادی مطرح باشد [یعنی کمتر یا بیشتر از آن اهمیتی ندارد] کقوله سبحانه إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (التوبهٔ/ ۸۰) فالاستغفار لهم ما دام کونهم منافقین لا یفید قل او کثر مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: اگر برای منافقین ۷۰ بار هم استغفار کنی خداوند آنها را نمی‌بخشد. پس طلب آمرزش برای منافقان تا زمـانی که آنها منافق هسـتند برایشان فایـده‌ای نـدارد چه کمتر از ۷۰ بـار یـا بیشتر از ۷۰ بـار. [که در این‌گونه از موارد عـدد مفهوم ندارد] ۲- یؤخذ بشرط لا فی کلا الجانبین کاعداد الفرائض صورت دوم اینکه عدد بصورت بشرط لا در هر دو طرف کمی و زیادی موضوعیت دارد [یعنی بایـد آن موضوع بیشتر و کمتر از همان عدد ذکر شده نباشد] مانند تعداد رکعات نماز ۳- یؤخذ بشرط لا فی جانب النقیصهٔ دون الزیادهٔ کما هو الحال فی مسألهٔ الکر حیث یجب ان یکون ثلاثـهٔ اشبار و نصف طولا و عرضا و عمقا و لا یکفی النـاقص کما لا یضـر الزائـد نوع سوم اینکه عـدد بصورت بشـرط لا در طرف کمتر موضوعیت داشـته باشـد نه در طرف زیادتر مانند مسئله مقدار کر که واجب است از نظر طول و عرض و عمق، هرکدام ۳ وجب و

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۷

نیم باشد و کمتر از آن فایده‌ای ندارد و کر محسوب نمی‌شود اما بیشتر از آن بدون اشکال است. ۴- عکس الصورهٔ الثالثهٔ بان یؤخذ بشـرط لا فی جانب الزیادهٔ دون النقیصـهٔ نوع چهارم برعکس صورت سوم است به اینکه آن عـدد بصورت بشـرط لا در طرف بیشتر مطرح باشـد نه در طرف کمتر [یعنی بایـد آن موضوع بیشتر از آن عدد نباشد اما کمتر از آن اشـکالی ندارد] کالفصل بین المصـلین فی الجماعـهٔ فیجوز الفصـل بـالخطوهٔ دون الزائـد ماننـد مقـدار فاصـله بین صـفهای نماز جماعت که به انـدازه یک گام فاصـله بودن اشکالی ندارد اما بیشتر از آن جایز نیست.

الظاهر او المنصـرف الیه انه بصـدد التحدیـد قلهٔ و کثرهٔ فیدل علی المفهوم فی جانب التحدید الا اذا دل الدلیل علی خلافه آنچه ظاهر کلاـم بوده یـا متبادر از آن است اینکه عـدد برای بیان محـدودیت در ناحیه حـداقلی و حـداکثری است و لـذا در ناحیه محـدودیت، دلالت بر مفهوم دارد مگر آنکه دلیلی برخلاف مفهوم وجود داشته باشد [مانند آیه‌ای که می‌فرمود:

اگر برای منافقین ۷۰ بار هم استغفار شود فایـده نـدارد، که در آنجا به واسـطه وجود قرائن خاص متوجه می‌شویم که مفهوم ندارد] مثل قوله تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور/ ۲) و ظاهر الآیـهٔ التحدیـد فی کلا الجانبین ماننـد این آیه شریفه که می‌فرماید

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۲۸

: زن و مرد زناکـار را هرکـدام ۱۰۰ ضـربه شـلاق بزنیـد. که ظاهر این آیه بیان محـدودیت در هر دو طرف می‌باشد [که زناکار باید ۱۰۰ ضربه شلاق بخورد نه کمتر و نه بیشتر] و ربما تشهد القرینهٔ علی انه بصدد التحدید فی جانب النقیصهٔ دون الزیادهٔ و گاهی قرائن دلالت می‌کنند که عدد برای بیان محدودیت در طرف کمتر است نه زیادتر کقوله سبحانه وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ (البقرهٔ/ ۲۸۲) مانند این آیه شـریفه که می‌فرماید: دو نفر از مردان خود را برای تحمل شـهادت [که شاهد قضیه‌ای بشوند] دعوت کنید [یعنی حد اقل باید دو نفر شاهد وجود داشته باشد اما بیشتر از آن اشـکالی ندارد] و مثله ما ورد فی عدد الغسلات من اصابهٔ البول و ملاقاهٔ

الخنزیر و مانند آن است [که عدد برای بیان محدودیت در ناحیه کمتر می‌باشد] آنچه از روایات که در مورد تعداد شستن چیزی که با بول یا ملاقات با خوک نجس شده است وارد شده [که مثلا چیزی که با بول نجس شده است را باید سه بار بشویند و چیزی که با برخورد و تماس با خوک نجس شده را باید ۷ بار بشویند] و ربما ینعکس فیؤخذ التحدید فی جانب الزیادهٔ ککون ما تراه المرأهٔ من الدم حیضا فی عشرهٔ ایام بشرط ان لا تتجاوز العشرهٔ و گاهی مسئله برعکس می‌شود یعنی عدد برای بیان محدودیت در طرف

بیشتر است مانند اینکه خونهایی را که زن حائض در طول مدت ۱۰ روز می‌بیند محکوم به حیض است بشرطی که از ۱۰ روز تجاوز نکند [یعنی اگر زنی بیشتر از ۱۰ روز خون ببیند آن خونها حیض نیست بلکه استحاضه خواهد بود] کل ذلک یعلم بالقرینهٔ تمام این امور [که در بعضی از موارد عدد برای بیان محدودیت در طرف کمتر یا محدودیت در طرف زیادتر است] به واسطه قرائن و شواهد دیگر معلوم می‌گردد و الا فیحمل علی التحدید فی کلا الجانبین الزیادهٔ و النقیصهٔ و الا اگر شاهد و قرینه‌ای وجود نداشته باشد باید عدد را برای محدودیت در هر دو طرف کمی و زیادی حمل کرد.

تطبیقات (نمونه‌های عملی از مفهوم عدد در فقه)

۱- هل تکره قراءهٔ ازید من سبع آیات علی الجنب؟ قیل نعم لمفهوم موثقهٔ سماعهٔ سألته عن الجنب هل یقرأ القرآن؟ قال: ما بینه و بین سبع آیات آیا خواندن بیشتر از ۷ آیه از قرآن در حال جنابت مکروه است؟ گفته‌اند بله. بدلیل مفهوم روایت سماعه که می‌گوید: از امام صادق (ع) سؤال کردم آیا شخص جنب می‌تواند قرآن بخواند؟ ایشان فرمودند: از یک تا ۷ آیه اشکال ندارد [که مفهوم این روایت آن است که بیشتر از ۷ آیه مکروه است]

۲- یسقط خیار الحیوان بانقضاء المدهٔ و هی ثلاثهٔ ایام خیار حیوان با گذشتن مدت آن یعنی سه روز، ساقط می‌شود [یعنی اگر کسی حیوانی مانند گوسفند یا مرغ یا ... بخرد تا سه روز یعنی ۷۲ ساعت از هنگام معامله می‌تواند و مخیر است که معامله را فسخ کرده و آن حیوان را به مالک اول برگرداند اما با سپری شدن آن مدت، حق خیار ساقط شده و نمی‌شود معامله را فسخ کرد]

۳- لا یجب ارغام الانف فی حال السجود و لا یجب لمفهوم ما دل علی ان السجود علی سبعهٔ اعظم او اعضاء به خاک گذاشتن بینی در حالت سجده واجب نیست به دلیل مفهوم روایاتی که دلالت دارند بر اینکه سجده بر ۷ استخوان یا بر ۷ عضو می‌باشد [پس به خاک گذاشتن عضو هشتم یعنی بینی واجب نیست]

۴- لا تنعقد الجمعهٔ بالاقل من خمسهٔ لقوله (ع) لا تکون الخطبهٔ و الجمعهٔ و صلاهٔ رکعتین علی اقل من خمسهٔ رهط الامام و اربعهٔ. فیکون مفهومه لو قلنا بان للعدد مفهوم انعقادها بالخمسهٔ نماز جمعه با کمتر از ۵ نفر مرد برگزار نمی‌شود زیرا امام (ع) فرمودند: خطبه و نماز جمعه و دو رکعت نماز با کمتر از ۵ نفر که یکی از آنها امام باشد [یعنی امام جمعه با ۴ نفر] برگزار نمی‌شود. که در صورتی که ما معتقد به مفهوم عدد باشیم مفهوم این روایت آن است که نماز جمعه با ۵ نفر برگزار می‌شود.

السادس: مفهوم اللقب (ششم: مفهوم لقب)

اشاره

منظور از لقب در اینجا غیر از آن لقبی است که در نحو مطرح بوده و بر مدح و ذم دلالت دارد بلکه آنچه مورد بحث اصولیین است

هرآن چیزی است که نقطه مقابل وصف بوده و به نوعی متعلق حکم باشد به‌طوری که حتی شامل اسم جنس یا اسم اشخاص هم می‌شود. مثلا اگر مولی بگوید: اکرم زیدا یعنی زید را اکرام کن، در این مثال کلمه زید لقب بوده و بحث ما در این مورد است که آیا لقب مفهوم دارد یا نه؟ یعنی وقتی که گفته شده زید را اکرام کن، آیا مفهوم آن این است که غیر از زید را نباید اکرام کرد؟

اصولیین در اینجا قاعده‌ای دارند و می‌گویند: اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند یعنی اگر ما در مورد خاصی مطلبی را بیان کنیم به آن معنا نیست که آن مطلب را از غیر آن مورد نفی کرده باشیم. مثلا۔ اگر ما در مورد فردی بگوییم که او انسان متواضع و خوبی است، معنایش آن نیست که دیگران متکبر و بد هستند. و بنابراین لقب دارای مفهوم نمی‌باشد.

عبارت کتاب چنین است:

المقصود باللقب کل اسم سواء کان مشتقا او جامدا وقع موضوعا للحکم کالفقیر فی قولهم اطعم الفقیر و کالسارق و السارقهٔ فی قوله

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۳۲

تعالی وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُٔ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما (المائدهٔ/ ۳۸) منظور از لقب در اینجا هر اسمی است که موضوع حکمی قرار گیرد خواه جامد باشد یا مشتق. مانند کلمه فقیر در جمله به فقیر غذا بده یا مانند کلمات سارق و سارقه [به معنای مرد و زن دزد] در آیه شریفه‌ای که می‌فرماید:

دست مرد و زن دزد را قطع کنید و معنی مفهوم اللقب نفی الحکم عما لا یتناوله عموم الاسم و معنای مفهوم داشتن لقب آن است که ما حکم را از آن موردی که اسم لقب شامل آن نمی‌شود را نفی کنیم [مثلا وقتی که می‌گویند: دست دزد را ببرید آیا معنایش این است که دست غیر دزد بریده نمی‌شود؟ جواب منفی است چرا که ممکن است کسی دزد نباشد اما باز هم محکوم به قطع دست بشود مانند محارب] و بما انک عرفت عدم دلالهٔ الوصف علی المفهوم فعدم دلالهٔ اللقب علیه اولی از آنجا که شما دانستید که وصف مفهوم ندارد پس به طریق اولی لقب مفهوم نخواهد داشت [زیرا در وصف می‌گفتیم که با انتفاء وصف حد اقل موضوع باقی می‌ماند اما مع ذلک معتقد به مفهوم نشدیم در حالی که در باب لقب، اگر لقب منتفی شود چیزی باقی نمی‌ماند و اثبات شیء هم نفی ما عدا نمی‌کند] بل غایهٔ ما یفهم من اللقب دلالهٔ الکلام علی ثبوته فی ما یشمله عموم الاسم و اما دلالته علی العدم فلا بلکه نهایت چیزی که از

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۳۳

لقب فهمیده می‌شود این است که آن جمله بر ثبوت آن حکم نسبت به مواردی که اسم آن لقب شامل آنها می‌شود، دلالت دارد [مثلا۔ اگر گفته شد دست دزد را ببرید، حکم بریدن دست شامل تمام کسانی که کلمه دزد بر آنها اطلاق می‌گردد، می‌شود] اما دلالت لقب بر عدم آن حکم در موارد دیگر ثابت نیست فمثلا۔ اذا قلنا ان محمدا رسول اللّه فمفاده ثبوت الرسالهٔ للنبی (ص) و لا یدل علی رسالهٔ غیره نفیا و اثباتا مثلا۔ اگر بگوییم: محمد (ص) رسول خدا است معنای آن این است که ما رسالت را برای پیامبر اسلام ثابت کرده‌ایم اما این جمله در مورد پیامبران دیگر هیچ‌گونه دلالتی ندارد یعنی رسالت آنها را نه نفی می‌کند و نه اثبات می‌نماید.

تطبیق (یک نمونه عملی از مفهوم لقب در فقه)

روی عن امیر المؤمنین (ع) ان رسول اللّه (ص) نهی ان یکفن الرجال فی ثیاب الحریر. فلو قلنا بمفهوم اللقب لدل علی جواز تکفین المرأهٔ به و الا۔ فلا۔ از حضرت علی (ع) روایت شده که فرمودند: پیامبر اسلام (ص) از کفن کردن مردان در پارچه حریر نهی فرمودند. پس اگر ما معتقد به ثبوت مفهوم برای لقب باشیم، این روایت دلالت می‌کند که کفن کردن

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۳۴

زنها در پارچه حریر اشکالی نـدارد اما اگر بگوییم که لقب مفهوم نـدارد، این روایت در مورد تکفین زنها هیچ‌گونه دلالتی نخواهد داشت.

تم الکلام فی المقصد الثالث

و الحمد للّه رب العالمین

ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه، ص: ۴۳۵

فهرست مطالب

مفهوم لقب ۴۳۱[۱۱]

---

[۱] (*) البته این نظریه مورد قبول اکثر اصولیین نیست و گفتار یک شاعر نمی‌تواند این امر را ثابت کند چرا که ممکن است ضرورت شعری باعث چنین امری شده باشد.(شارح)

[۲] عدالت، علی، ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

[۳] (*) اوامر و نواهی مولوی آنهایی هستند که مولی از ناحیه مولویت خود و به انگیزه بعث و برانگیختن مکلف یا زجر و بازداشتن او صادر می‌نماید و البته اطاعت آنها واجب و مخالفتشان حرام شرعی است مانند امر به نماز یا نهی از ربا. اما اوامر و نواهی ارشادی آنهایی هستند که مکلفین با عقل خود قدرت درک آنها را دارند و اگر احیانا امر و نهی‌ای هم از ناحیه مولی نسبت به آنها صادر شده است در واقع تأکید همان حکم عقل است مانند امر به برقراری عدالت یا نهی از ضد واجب و امثال آنکه تمام این امور عقلا قابل درک بوده و نیازی به صدور امر و نهی از ناحیه مولی نسبت به این گونه موارد نیست.(شارح)

[۴] (*) الوسائل الشیعهٔ ج ۳ الباب ۳ من اعداد الفرائض الحدیث ۵.

[۵] عدالت، علی، ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

[۶] (۱) فضل بن شاذان نیشابوری از بزرگان فقهای شیعه و از اصحاب امام حسن عسکری(ع) است و در رجال شیعه منزلتی رفیع دارد.

[۷] (۲) علاء الدین حسین بن الامیر معروف به سلطان العلماء از فقهای عظام شیعه و دارای تألیفات و حواشی متعدد در فقه و اصول و متوفی سال ۱۰۶۴ قمری است.

[۸] (*) البته نوعا کراهت در عبادات بمعنی اقل ثوابا می‌باشد یعنی مثلا اگر از نماز خواندن در مطبخ یا حمام نهی کرده‌اند یا از اقتدا کردن مسافر به حاضر و بالعکس در جماعت نهی شده است و این نهی‌ها به معنای کراهت هستند؛ صرفا دلالت بر ثواب کمتر دارند نه اینکه نماز باطل باشد.(شارح)

[۹] (*) البته در اصل مطلب خدشه‌ای نیست اما مثال ذکر شده قابل مناقشه هست چرا که اگرچه ازدواج جزء معاملات می‌باشد اما از نوع معاملات محضه هم نیست بلکه در آن جنبه عبادی هم وجود دارد و لذا نکاح به‌خودی‌خود مستحب است و در موارد خاصی هم واجب می‌شود. ازاین‌رو نکاح محرم در حال احرام حج باطل بوده و ممکن است موجب کفاره هم باشد چنانچه فقهاء در کتاب حج ذکر کرده‌اند. پس بهتر است که برای این نوع؛ به بیع در وقت نماز جمعه مثال زده شود(شارح)

[۱۰] عدالت، علی، ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱] عدالت، علی، ترجمه و شرح فارسی الموجز فی أصول الفقه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی

آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابـل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عـده ای خیر انـدیش اداره و تامین گردیـده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضـر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صـاحب اصـلی ایـن خـانه (قـائمیه) امیـد داشـته و امیـدواریم حضـرت بقیه الله الا‌عظم عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف تـوفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شـماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شـماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سـندش، از امام حسـین علیه السـلام -: هر کس عهـده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جـدا کرده است و از علوم مـا که به دسـتش رسـیده، به او سـهمی دهـد تا ارشاد و هـدایتش کنـد، خداونـد به او می‌فرمایـد: «ای بنـده بزرگوار شریـک کننـده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سـزاوارترم. فرشـتگان من! برای او در بهشت، به عـدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسـکری علیه السـلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشـتن بینـوایی ضـعیف را دارد و تـو او را از دسـتش می‌رَهـانی، یـا مردی نـاصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضـعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سـپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زیـد: امام حسـین علیه السـلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخوانـد و او اجابت کنـد، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹